AVGVSTINVS

REVISTA TRIMESTRAL PUBLICADA POR LOS
PADRES AGUSTINOS RECOLETOS

DIRECTORES
VICTORINO CAPÁNAGA
Y
ADOLFO MUÑOZ-ALONSO

1959
IV — OCTUBRE-DICIEMBRE — 16
MADRID

SUMARIO

Imp. Juan Bravo, 3.— DEPÓSITO LEGAL: M. 3748.—1958. Con las debidas licencias.

Los principios de la metodología y de la didáctica como ciencias

Por Adolfo Muñoz-Alonso

Tal vez acontezca que sólo cuando se ahonda en una ciencia se puedan discutir y evidenciar los Principios que la sustentan, la signan o la explican, y que este coronamiento sea esencial a la ciencia de que se trate; pero siempre será cierto que el cometido real y conceptual de los «Principios» de una ciencia o arte no coincide formalmente con la explanación integral y sistemática de esa ciencia.

Una ciencia no agota su desarrollo con la proclamación satisfactoria de los Principios que la basamentan lógica u ontológicamente, sino que exige una ulterior determinación. Quien se empeñara en hacer incidir la ciencia en el sosiego de sus Principios, sin otras inquietudes de búsqueda o resoluciones, exasperaría el vocablo ciencia más aún que lo había pretendido Husserl (1).

El vocablo «Principios» se presta a innúmeras interpretaciones en su literalidad y en su sentido tropológico. Como acontece con otras palabras análogas —Elementos, Fundamentos—, la voz Principios es un vocablo isómero, equívoco. El vocablo está indicado por nosotros en plural, no en singular; y no carece de importancia la apreciación, ya que el número determina una peculiaridad en la economía del lenguaje y en el uso de la palabra, no sólo en la cantidad, sino muy principalmente en el significado fundamental.

Principios es un vocablo que, por equívoco, es polivalente. Ya Aristóteles distingue acepciones variadísimas en las que puede subsimirse, sin forzar su etimología ni su contenido histórico-cultural (2).

Acaso el fermento filosófico de la cultura occidental haya que señalarlo en la cuestión sobre los «Principios». Si olvidamos, por razón de método y buen discurso, lo que después habrá de gozar de preferencia, es decir, la cuestión o el tema sobre el que se establecen los principios, es lo cierto que la razón gana independencia y jerarquía cuando se decide a investigar no las cosas, sino los Principios de las cosas; y obtiene —la

(1) Gurvitch, V.: *Nuevas tendencias de la filosofía alemana.* Madrid, Aguilar, 1931 (traduc. de Almela y Vives, págs. 17-91)

(2) Metaf. V, 1, 2.

AVGVSTINVS, IV (1959), 467-487

razón— el principado metafísico, cuando rompe con las trabas de la mítica, de la literatura, de la tradición, para satisfacer su exigencia con la respuesta que deseche, por lúcidas o ineficientes, las voces que no ostenten la originalidad de Principios en sus sílabas y en su connotación racional.

Es el problema de Tales como símbolo de la Filosofía. Y es, con más precisión histórica, el problema de Anaximandro, en quien se lee por vez primera el vocablo. El audaz desasimiento de las cosas a las que somete a una cirugía de vida o muerte pudo valerle el hallazgo feliz del vocablo ἀρχή para su ἄπειρον. No es que nos decidamos por una declaración de los «Principios» en la cultura griega como una elaboración exclusivamente filosófica. El propósito se salva, y tal vez con mayor excelsitud, si se considera la cuestión de los «Principios» como una primaria intuición ligada al alma misma de Grecia, en la que lo racional sólo encuentra descanso con el hallazgo de los «Principios».

Las acepciones del vocablo son en el uso cotidiano y en el cultural tan diversas, que enumerarlas se convertiría en tarea impertinente e inacabable. Por eso, sólo atenderemos a aquellas significaciones que puedan guardar relación con el contenido de la Metodología como conocimiento sistemático, dando de mano cualquier acepción que no se compadezca con la Ciencia cuyos Principios estudiamos. Las alusiones a significados dispares acéptense como esclarecimiento por limitación, no como alumbramiento por ensanchamiento o profundidad.

La voz con que se enciende la claridad del mundo es cabalmente la de «Principios». Las características morfológicas de la lengua hebraica nos permiten olvidar, también gramaticalmente —no sólo conceptualmente— la preposición y el artículo determinado Bereshit; EN ἀρχῇ *in principio*, en el principio, Dios creó el cielo y la tierra. No cabe significado más temporalmente original y genesíaco que el denunciado por el vocablo Principio, en el primer versículo del Pentateuco. Sin apurar demasiado lo que pudiéramos llamar teología del problema, sí podemos afirmar que no guarda parentesco la voz Principio, en el propósito de Moisés, con el que luego había de obtener, en plural, para señalar los prerrequisitos insobornables de una Ciencia o de un Arte. En esta perícope del Génesis, el Principio es una exigencia verbal de carácter puramente temporal, que adquiere recto sentido al referirse a la obra creada, pero sin que el Principio la origine, fundamente o explique. Es más, el Principio respecto de un término es explicable en una relación en la que lo principiado participe del fundamento que se señale para establecerla; fundamento que —como es obvio— no puede admitirse en el propósito bíblico que estudiamos. Como texto paralelo y que es preciso aducir, sea el Prólogo de San Juan, que comienza con las mismas palabras: EN ἀρχῇ, *in principio*,

en (el) Principio era el Verbo. San Juan en este y en el segundo versículo alimenta el vocablo «Principio» con luces de eternidad, en cuanto opuesto —con oposición de distinción— al de temporalidad. En relación con lo que después del principio se origina, el Principio no gana, en cuanto principio, causalidad ni eficiente ni final, aunque lo creado no pueda desprenderse de una relación trascendental con el ser que es en el Principio y no en el tiempo (3).

En otras expresiones sagradas y profanas, el vocablo Principio —en singular— se acepta con restricción puramente ordinal, sin que roce, ni lógica ni ontológicamente, lo que se considera posterior al Principio de que se habla.

Una alusión al Principio como explicación racional de la no imposibilidad del Misterio trinitario la creemos también precisa, siquiera sea en cuatro líneas. Principio es el Padre y el Hijo. El Padre respecto del Hijo, y el Padre y el Hijo respecto del Espíritu Santo. No aduciríamos aquí el significado de Principio en estas relaciones trinitarias si no fuera porque cabalmente la razón de Principio en su depuración conceptual es el que torna inteligible el Misterio maravilloso de la vida y ser de Dios. El Principio no adquiere otro significado que el necesario al entendimiento para distinguir en una esencia infinita tres personas, que se constituyen por las relaciones subsistentes de Principio y Principiado, sin que el Principio originador adopte la prerrogativa de causalidad eficiente, ni el engendrado o alentado descienda a la efectividad de producido o causado.

Todas las acepciones que del Principio —en singular— pueden emanar quedan ya reducidas a una ordenación temporal o local respecto de lo principiado, con la eficacia que esta preeminencia otorgue, según el género de fenómenos de que se trata, recorriendo toda la gama causal, desde la futilidad de lo que se considera Principio, cabalmente por ser sólo principio opuesto al fin, en relación con unos medios, hasta la trascendentalidad de los fenómenos que han de seguirse al considerar la gravedad de la aparición de ese Principio. Siempre —ello es claro— que no se acepte el Principio como fenómeno que por su propia naturaleza, y aun prescindiendo de su carácter originario, reclama una atención peculiar, a la que quedaría subordinada la formalidad del Principio.

«Principio» era el nombre clásico con que se designaba en la Edad Media la primera lección pública, sin que el vocablo adquiera trascendencia doctrinal, sino únicamente personal, y académica, aunque —como es lógico— en ese «Principio» se adivinara por su contenido y resolución

(3) El ser eterno, Dios, es *con* el tiempo, *mientras* exista el tiempo, y *es* —ello es claro— con la eternidad en la eternidad. Pero así como es en la eternidad no está *en* el tiempo.

todo un sistema de ritmo y virtualidades, distintas a las veces; como aconteció —valga un ejemplo por todos— con Santo Tomás y San Buenaventura, que en 1257 recibían en los mismos días y horas del Canciller Heimerico la facultad de enseñar el «Principio».

El vocablo Principio ha adquirido en plural sustantividad propia y ha ganado al singular su representación. Siempre que de Principios se habla, no es difícil hallar una determinación común que hace que el vocablo sea considerado como análogo, resolviendo su equivocidad. Y esto sin querer apuntar aún al término de referencia de los Principios, que será, en última instancia, el que habrá de circunscribir los alcances posibles de sus principios.

Antes de trazar la línea doctrinal que seguiremos en el desarrollo, convendrá advertir que declaramos al margen todas aquellas acepciones surgidas para descubrir la base de sustentación de un sistema determinado, de un orden preconcebido o los axiomas lógicos u ontológicos; aunque de su recta aplicación puedan obtenerse aclaraciones fundamentales para restringir la polivalencia del vocablo «Principios». Es el caso de Kant, por ejemplo, cuando entiende por principios: «Los juicios sintéticos que emanan de los conceptos puros de la razón y están, por tanto, en la base de todos los conocimientos *a priori*». No intenta Kant esclarecer el concepto de «principios», sino de dar nombre —un nombre certero, eso sí— a las reglas supremas de los juicios objetivos sintéticos. La Analítica de los principios es un análisis de determinados principios en función exigida por una Crítica trascendental de la Ciencia natural pura, tal y como la entiende el filósofo de Könisberg.

Aristóteles acomete el estudio de los Principios en la Metafísica para esclarecer sus acepciones. Luego no olvidará nunca en ninguna de las cuestiones fundamentales, y en muchas accesorias, señalar las razones o causas que él considera principios, aunque no se esfuerza demasiado en señalar la línea mental que separe la causa del Principio, equiparando los dos vocablos no pocas veces.

Lo común a todos los principios, en el pensamiento aristotélico, es ser en alguna manera origen. Las maneras con que algo puede ser origen, y, por tanto, principio, se pueden reducir cómodamente a tres. El origen de donde se derivan el ser o existencia, el *fieri* o nacimiento, y el hallazgo o conocimiento. La distinción trifaria se compadece respecto de los seres en tal grado, que pueden descubrirse unos Principios que sean —los mismos— principio de conocimiento y de orto, por ejemplo, aunque —eso sí— siempre bajo una determinación conceptual distinta. Como ha sido objeto de consideración especial esta cuestión en otro estudio nuestro, séanos lícito, para no repetirnos, descender ya a la ciencia que motiva este estudio.

Nuestro propósito se centra en los Principios de Metodología. El término, pues, Principios apunta a la Metodología. Pero es la Metodología la que tiene que señalarnos qué Principios consiente. Más claro: entre todas las acepciones en las que puede ser tomado el vocablo Principios, sólo vendrán en uso correcto aquellas que guarden relación, o mejor adecuación, con lo que se entienda por Metodología. No se puede, por tanto, en rigor doctrinal, estudiar los Principios de Metodología sin aclarar el concepto y contenido de Metodología. Parece cernirse un círculo vicioso en este procedimiento dialéctico, ya que la Metodología acompasará su desarrollo, si quiere ser ciencia o arte en sentido riguroso —o ambas determinaciones—, a unos Principios que la tornen inteligible. Y, sin embargo, si bien se atiende, el círculo no se cierra en falso.

Sugiere ya Aristóteles que para fijar unos Principios a una ciencia o contenido es preciso saber algo de la ciencia que se quiere fundamentar. Cierto. Y lo que nosotros pretendemos es declarar el sentido de la Metodología, para escoger los Principios que le sean propios, y esto en su triple aspecto de principios de conocimiento, de ser o de origen.

Adviértase bien; no entra en nuestro intento agotar la descripción temática de la Metodología, para sobre ella asentar los Principios, sino únicamente saber de qué se trata, diferenciada en descripción —no definición— puramente fenomenológica, para no divagar en torno de todas las verdades que pudiendo ostentar razón de Principios y que siéndolo en otras ciencias, no pudieran serlo de la Metodología. Es, pues, un proceso de discriminación negativa de primera intención, aunque luego sea necesario establecer los únicos principios valederos cuando ya la Metodología como ciencia esté sometida a su estructuración sistemática.

En una previa y elemental consideración, la Metodología, en atención a su etimología, es la ciencia que estudia el tema del método. La vaguedad de la frase está buscada de propósito. Como es cuestión debatida y objeto de estudio su carácter de ciencia o de arte o de ambas determinaciones —si esta doble característica se admite como posible—, nos contentamos en los preliminares con aludir a su temática.

Ahora bien: el método, por su propia estructura verbal y exigencia conceptual, apunta a un término, por lo que surgen necesariamente dos acepciones de la Metodología, una como estudio del Método en sí mismo considerado, prescindiendo del término a que apunta; otra como investigación del Método de un objeto, de un fenómeno o de un determinado sistema orgánico de contenidos objetivos, que serían los términos a los que el método, por serlo, conduce (4).

(4) Los sentidos reales y posibles de la palabra método son diversos y no fáciles de enumerar. Desde el *Discurso del Método*, como título, hasta los métodos como arte de realización práctica sin carácter de exclusividad, caben acepciones

El método, en su exigencia de término, por mucha que sea la depuración formal con que se presente su estudio, se encara con el conocimiento de la verdad, alude en su virtualidad implícita al conocimiento, sólo tiene sentido en cuanto es método para la verdad. Toda otra acepción habrá que usurparla al contenido objetivo —general o especial— que previamente se le asigne. De aquí nace que el Método, o conduce al conocimiento de la verdad, o trata de llevar a buen término el discurso sobre una ciencia, arte o trabajo determinado. Aunque, como se entiende fácilmente, estos contenidos determinados puedan ser atendidos en general o en particular.

Si se nos exigiera una técnica en la división de la Metodología, atendiendo a estas reflexiones sobre el Método, la estableceríamos así: Metodología racional y Metodología científica. La Metodología racional no es susceptible de subdivisiones, propiamente dichas. La científica se subdividiría en general y especial, y la especial en tantas ramas cuantas consienta una adecuada determinación científica de los contenidos objetivos. La Metodología racional responde a lo que los autores suelen llamar Metodología lógica, y que pudiéramos muy bien rotular Metodología fundamental. La Metodología científica puede versar sobre la investigación para esclarecer los procesos de hallazgos, o sobre la enseñanza, para mostrar los medios aptos de infundir esa ciencia o ciencias que se suponen ya constituídas en su formalidad específica. Esta Metodología científica de la enseñanza científica —aquí la redundancia favorece la claridad— es lo que se ha convenido desde Ratke, y con mejor cuño desde Comenio, un año más tarde, en llamar *Didáctica.* El discurso de nuestro pensamiento quiere ir señalando que mantenemos un acercamiento de la Metodología científica de la investigación con la metodología científica de la enseñanza. Sin embargo, el recto orden de estas páginas nos exige determinarlos claramente como dos cometidos distintos —siempre lo serán, a lo menos teóricamente— y hablar de metodología científica refiriéndonos a la enseñanza, que es la que nos ocupa en esta ocasión. La Racional se cobija en la enciclopedia filosófica, y más particularmente en la lógica, y la científica —la Didáctica— vive bajo el patrocinio de la Pedagogía. La Metodología racional es ciencia pura; la Didáctica, ciencia —aunque fundamental— aplicada.

A cualquiera se le alcanza que el denominador racional no la priva a la Metodología de su carácter científico, ni —esto es más claro— el decir Metodología científica oscurece su carácter racional; al igual que la Psicología racional no abandona, por denominarse racional, su carácter cien-

amplísimas o restringidas: como procedimiento delimitado, como dirección general, como sentido de la tarea, como actitud, etc., aunque no todas sean correctas.

tífico, ni la nombrada científica —empírica— deja por ello de ser racional. Que no andamos descaminados al proponer esta terminología nos lo sugiere la consideración de algunos autores, que denominan *Teoría del Método* a la Metodología fundamental, y *Didáctica, Metódica* o *Ciencia de la enseñanza* a la que nosotros nos hemos decidido a denominar también metodología científica de la enseñanza.

La *Metodología racional* trata, pues, de estudiar la verdad, mostrando el método para su conocimiento. Como quiera que el conocimiento de la verdad es su descubrimiento, ya que descubrimiento quiere significar en su gozoso origen helénico el vocablo «verdad», nos encontramos con que la Metodología racional, por su propia naturaleza, tiende al descubrimiento de la verdad, deteniéndose en los métodos para que este descubrimiento se realice y no se frustre en una apariencia lúdica.

La Metodología racional responde, pues, en su desarrollo a imperativos puramente lógicos. Por eso, es imprescindible un estudio de los principios que la explican y la fundamentan, ya que la naturaleza de la metodología lógica, así entendida, va implicada en la razón de sus principios, que dotan a los métodos de significación y validez. La verdad descubierta queda así apresada entre las mallas del método, del que no puede librarse sin perder garantía y claridad. En este sentido, la metodología racional esclarece el descubrimiento de la verdad, analizando y fundamentando los métodos que otorguen al saber validez firme y coherencia lógica; y como quiera que el descubrimiento de la verdad es una auténtica adquisición sapiencial, la Metodología racional habrá de tener en consideración los momentos por los que discurre el hombre para obtener la posesión de la verdad, ya que cada momento exige por imperativo lógico sus métodos adecuados.

Con esta idea sucinta de la Metodología racional podemos ya aventurarnos a cifrar sus Principios. La revelación de la verdad que nos ofrecen los métodos postula con claridad manifiesta la estructura noética de la verdad que se busca, la formalidad del pensamiento y la adecuación conceptual del pensamiento con el objeto. La posibilidad de esta adecuación exige unas evidencias axiomáticas, de las que se desciende a una certidumbre de la verdad conseguida, con campo abierto para el error, en el que se entra, de ordinario, por inadecuación del método, como ha puesto de manifiesto —no sin exageraciones— la filosofía moderna que discurre desde Descartes y Bacon a Husserl y Bergson.

Estos principios ostentan jerarquía de postulados de la Metodología racional; a la par que otros, que pudieran citarse, rigen no sólo en la Metodología racional, sino también muy principalmente en la Metodología científica general y especial de investigación o de enseñanza, siquiera sea en cometidos dispares, ya que en la Metodología lógica son métodos

mejor que principios fundamentantes, mientras que en la científica pueden considerarse como los auténticos principios.

La inflexión peculiar que adquieren ciertos elementos lógicos, y que les permite la adaptación metodológica, es la que explica su inserción en la región de la Pedagogía. La experiencia o motivación de los hechos importa en poco o en nada a la Metodología racional, que será siempre una demostración obtenida con el nervio lógico de los principios axiomáticos o postulados previos.

Asegurados los principios de la Metodología fundamental, cabe abrir discusión sobre los métodos que determinen la manera de proceder en la adquisición de la ciencia; llenando la palabra ciencia de contenidos objetivos, ordenados, razonados con certidumbre en sus demostraciones fundamentantes. Pero esta tarea no es ya incumbencia de la Metodología ni de la Didáctica, sino de la Ciencia o de las ciencias de que se trate. Quiero decir que la Metodología de la investigación científica general o especial es cometido reservado a la Teoría de la Ciencia o al dominio privado de la especialidad en cuyo recinto se visten de importancia y hasta de significación. Es más; es el propio desarrollo científico el que impone los métodos adecuados; y aunque, a las veces, adquieran en una ciencia determinada una explanación que rebosa los límites de una introducción, exigiendo un tratamiento amplísimo y especial, siempre será cierto que se apoyan en fundamentos empíricos o en razones de hecho, no en imperativos puramente lógicos, en principios absolutos con carácter de axiomas supremos o de postulados de evidencia apriórica.

Concediendo a la Ciencia el derecho inalienable de fundamentar sus principios, métodos y contenidos objetivos y otorgándole la confianza de incorporar hipótesis y teorías de significación discutible en el razonamiento sistemático, resta a la Pedagogía la labor ímproba de señalar la Metodología general de la enseñanza de la Ciencia y la Metodología especial de la enseñanza de las ciencias particulares. Y éste es cabalmente el cometido de la Didáctica, después de depurar el concepto de enseñanza; y permitiéndole un detenimiento y atención especial en aquellas disciplinas que, sin recabar un campo objetivo determinado en la división adecuada de las ciencias, pueden requerir una satisfacción cumplida por la deformación histórica, circunstancial o entrañable a que se han visto sometidas, como pudieran ser en nuestros tiempos la religión, la moral o la política (5).

El primer cometido, pues, de la Didáctica es empresa conceptual:

(5) Como apreciará el lector, el desarrollo de la Didáctica, así entendida, desprecia, por ilúdico, el discurso idealista que considera a la Pedagogía como la especificación exclusiva del pensamiento, que, en un proceso de logicidad mítica, adquiere una peculiar especificación en la Didáctica.

mostrar una teoría de la enseñanza. No es tarea fácil y hacedera, como pudiera aparecer a una consideración simplista, ya que andan implicados en la enseñanza una serie de conceptos afines, análogos y fronterizos que oscurecen su sentido y su ámbito peculiar, extremando o circunscribiendo su contenido, cuando no entorpecen la comprensión de su concepto, no sólo general, sino también el pedagógico, único que nos ocupa hoy.

El vocablo enseñanza alude en una primera significación a la donación de conocimientos. Si bien se atiende, lo que la enseñanza insinúa es una función activa, por la que se ofrece algo para que se aprenda. Este sentido primario y elemental se ve restringido unas veces, ampliado otras, sin que haya mediado para ello elaboración conceptual alguna.

No es infrecuente escuchar el vocablo enseñanza para designar la gran lección de la naturaleza o de la historia, sin que pierda su carácter de tal por no ser oída o atendida. Es más, se supone en diversas realidades de la vida y de la cultura una como virtualidad que llaman enseñanza, y que no se encela, por más que los hombres no presten oídos a su incesante clamor. La naturaleza y la historia, la experiencia toda, son una gran enseñanza para quien quiera escucharlas. En este sentido, la enseñanza cumple su definición si se muestran los conocimientos, aunque nadie se enriquezca con ellos. Es algo así —para entendernos— como una enseñanza que fracasa por defecto de quien había de recibirla. La enseñanza, pues, en sentido riguroso, parece exigir una aprehensión por parte de un sujeto capaz de recibirla, siendo incompleto su concepto si no se cumple esta aprehensión. La enseñanza importa una relación entre el enseñante y el enseñado con un fundamento que es cabalmente el tesoro o la pobreza que, ofrecidos por el enseñante, recibe el enseñado, aceptando ambos este nombre en virtud del fundamento y no por su propia virtud entitativa. Por la enseñanza adviene al sujeto y al término un accidente que, por ser el de cualidad, les perfecciona, pero no les define esencialmente.

Resulta ingrato a la filosofía explicar cómo puede realizarse una enseñanza que no perfeccione, en algún sentido, al que la recibe, pues la posesión de conocimientos es siempre una perfección. La Metafísica y la Psicología nos aseguran esta verdad, aunque la Moral pudiera entrar en discusión, que ahora no sería pertinente (6). De propósito decimos la adquisición de conocimientos y no el donarlos, ya que considerada la enseñanza en el docente sin resolución en el discente, no se cumple en su plenitud.

Si nos atenemos ya al significado de enseñanza como adquisición de conocimientos, nos encontramos siempre con tres ideas insertas en su comprensión: sujeto, fundamento y término.

---

(6) Los errores no perfeccionan —a lo menos, con dimensión metafísica— al sujeto, cierto. Pero, ¿cabe hablar de saberes cuando se trata de errores?

Al sujeto le denominaremos maestro, docente, enseñante, educador, instructor, escolarca... Sin atender al significado que reclama la etimología de cada vocablo. Al término le distinguiremos con los nombres correlativos de discípulo, discente, enseñando, educando, escolar, etcétera, sin que nos aprieten tampoco las exigencias semánticas en esta ocasión ni su repercusión didáctica. Al fundamento le conoceremos con las palabras conocimientos, verdades, realidades, lecciones, saberes, etcétera, ateniéndonos a las denominaciones generales.

El discente, por serlo, incorpora unos conocimientos que le presenta el docente. Nos esforzamos en elegir vocablos —incorpora, presenta— desvaídos de color pedagógico, con el noble fin de adentrarnos en la teoría de la enseñanza, sin que el imperio ilegal de las palabras consagradas por el uso nos impongan una dirección o solución determinada.

El docente, pues, presenta en la enseñanza unas verdades o conocimientos. Advertimos que lo lógico es que el maestro tenga en su haber lo que pretende enseñar, ya que nadie da lo que no tiene. Y, sin embargo, el aforismo ha de aceptarse con cuidado, pues probaría demasiado si así se entendiera, y, por tanto —en rigor escolástico—, no probaría nada.

Los conocimientos que el maestro ofrece pueden ser propiedad de su magisterio o simples advertencias de dónde se encuentran, para que el discente los aprenda. Y en este caso el docente presentaría unas verdades que, sin estar en él, puede lograr que las aprenda el discípulo. Es cierto que docente parece ser quien, en definitiva, posee las verdades que ha ganado el discípulo, y no el puro indicador del caso que contemplamos, pero siempre quedará abierta una problemática sobre el maestro y sus exigencias doctrinales en el campo de la Didáctica, sin que nuestro intento vaya más lejos de nuestras insinuaciones sobre la labor del maestro o sobre determinados sistemas filosóficos acerca del origen de las ideas.

El discente adquiere los conocimientos que le presenta el docente. Se enriquece con algo que antes no tenía, o con la conciencia de posesión de algo que le estaba oculto. El discente, de cualquier forma que se considere, ejercita una actividad, la que da nombre y calidad a la enseñanza, que es la de aprender. Es la pasión en la acción la que especifica, como el objeto en el acto, y no viceversa.

Finalmente, los saberes adquiridos por el discente pasan a ser de su propiedad, y no sólo de su posesión, pues todo hombre se arroga el señorío pleno de propiedad sobre aquello que le pertenece. Y los saberes adquiridos por él son irrenunciablemente suyos; y esto aunque la adquisición hubiere sido fraudulenta (7).

(7) No queremos aquí plantear, ni mucho menos decidir, una cuestión jurídica, pero sí advertir que el derecho a enseñar lo que se sabe está, a veces, res-

En sentido amplio, demasiado amplio, con la enseñanza se logra una transmisión de conocimientos o saberes. La transmisión es auténtica si se tiene en cuenta que se verifica por una operación y no por un movimiento (8). La operación no desvirtúa ni al sujeto ni al objeto, antes le perfecciona, mientras que el movimiento muestra la imperfección de los agentes que intervienen intrínsecamente en el cambio. Con la transmisión, pues, de saberes se caracteriza el fenómeno de la enseñanza, si se cuidan los vocablos. Es más, aun en el caso de que el docente sea discente de su propia experiencia, como en el caso del autodidactismo psíquico, se realiza auténtica transmisión; siquiera sea verdad que los saberes aprendidos no eran conocimientos en el docente. Muy avisado se muestra Buyse en el Prefacio de su obra acabada al definir como problema clásico de la Didáctica el «comunicar conocimientos y desenvolver aptitudes» (9).

Punto muy distinto es la reflexión que sobre *el fin de la enseñanza* pudiera ejercitarse. En efecto, apenas si tiene sentido ni la donación, ni la adquisición, ni los conocimientos o saberes, si no se descubre un fin que cumplir. La cuestión puede suscitarse en su triple dimensión; o mejor, en cada uno de los factores que intervienen en la enseñanza. Pero es claro que nosotros declaremos al margen hoy la problemática sobre el fin del maestro como transmisor y la del discípulo como recipiendario, para detenernos, siquiera sea unas líneas, en los saberes adquiridos por la enseñanza.

Los saberes propios de la enseñanza presentan —han de ofrecer— un fin inmediato que trasciende de su propia definición esencial. Este fin inmediato es la instrucción. Precisamente la instrucción es lo que se pretende de primera intención con la enseñanza. Más breve aún, la enseñanza, por serlo, es instrucción.

Se nos objetará que caben enseñanzas que no sean instrucción, aunque se nos hace trabajoso aprobarlo; pero siempre será cierto que la instrucción es el único sentido que adquiere la enseñanza, cuando ésta se estudia en su dimensión pedagógica, como forma natural y objeto de la Didáctica.

Se lee en algunos autores (10) que la enseñanza, propiamente consi-

tringido por la propia naturaleza o por la especie de los conocimientos que se poseen.

(8) Tenemos por no muy feliz la metáfora de García Hoz de considerar la transmisión como un movimiento, por la falta de rigor que supone (*Revista de Pedagogía*, I, 1943, págs. 69-70). Hay quizá movimiento en el discente —*ex potentia, prout in potentia, in actu*—, pero no en la educación en cuanto relación real.

(9) Buyse: *La experimentación en Pedagogía.* Barcelona, Labor, 1937. Página XIII.

(10) *Diccionario de Pedagogía Labor*, en la voz «Enseñanza».

derada, está entre las formas posibles de instrucción y que existen enseñanzas que nada tienen que ver con la tarea educativa, mientras que la instrucción no se da de hecho sino en virtud de un propósito o de una realidad pedagógica (11); frases estas que son ciertas en la mente de los que las estampan, ya que pretenden con ellas esclarecer el cometido que debe tener la enseñanza, pero que puede no realizarse en determinadas situaciones escolares, y sobre todo extraescolares. El acuerdo llega si atendemos que, para nosotros, no merece atención pedagógica, ni didáctica tampoco, la enseñanza que no sea instrucción, porque la enseñanza que no es instrucción no es un orden de saberes o un sistema de conocimientos.

Desde otro punto de vista, podríamos esclarecer nuestro pensamiento de esta forma. Aunque quepa una adquisición de verdades que puedan no merecer el nombre de instrucción para el escolar, sin embargo esta adquisición, al entrañarse en él y ganar serenidad de fijeza y permanencia —enseñanza auténtica—, alcanza la categoría de instrucción. No resulta ya exagerada la frase de que no es enseñanza la que no es, por enseñanza, instrucción; porque no se puede hablar, en cuestión de saberes y conocimientos, de adquisición si no alcanzan sentido de permanencia, conciencia e incorporación en el educando.

Pero el entrañamiento de las verdades en el alumno sólo se justifica por el fin que se le asigne. Es decir, que la permanencia de esos conocimientos (= instrucción) comunicados y aprendidos (= enseñanza) reclama una finalidad. Es una resolución por grados. Se ofrecen conocimientos para que se aprendan; se aprenden para conservarlos; se conservan para que formen y eduquen.

Nos interesa declarar con claridad de pensamiento que la finalidad educativa de la instrucción que persigue la enseñanza no es sólo un imperativo moral del maestro, sino una peculiaridad ontológica de los conocimientos, una exigencia psicológica del alumno, una resolución teleológica de la operación intelectual. Que la tarea educativa puede realizarse sin la enseñanza sistemática, cierto. Y a las veces, con mejor eficacia. Pero ese argumento no obsta para que toda enseñanza, si lo es, sea educativa. Lo único que esto querrá decir será que la educación dispone de servicios auxiliares de gran valor por sí mismos.

No se arroga, pues, la Didáctica, en su cometido específico, ni la instrucción ni la educación; a lo menos en la formalidad de estos conceptos —formalidad, que es, a la postre, la que define y distingue el objeto de las ciencias—, sino la enseñanza; conviene dejarlo sentado. Pero no

(11) García Hoz, l. c., págs. 71-72, con citas de Schmieder en apoyo de su doctrina.

olvidando que la enseñanza importa instrucción y educación en su misma raíz ontológica y en su estimación axiológica.

Cultivados psicológicamente maestro y discípulo de conformidad con su misión pedagógica, docente el primero y discente el segundo; es decir, atendida la formación del maestro que ejerza su función didascálica y las cualidades del discípulo para que se determinen sus aptitudes en un diagrama diferencial del mínimo al máximo, la Didáctica, flanqueando la inserción del educando en la sociedad, en la cultura y en la historia por gracia de su naturaleza humana —no por exigencias dramáticas o pragmatistas—, acomete el estudio de la Metodología general y especial, que se resuelve, en definitiva, en el estudio de la enseñanza de los saberes, atendiendo a los contenidos en cuanto que cada formalidad sólo es apresable intelectualmente entre los garfios del método que le asegura firmeza, coherencia y validez, sin cuyas garantías los saberes se desvanecen como expresiones adiáforas —conocimientos vulgares—, ni científicos, ni filosóficos.

La Metodología, pues, no puede desligarse del fenómeno del conocer (12), del conocimiento, del sujeto cognoscente ni de los contenidos objetivos o estructura formal del objeto, sin olvidar el sentido con que aparece inmerso el objeto formal en la enciclopedia de la cultura; ni el objeto —cometido postrero—; ni el fin —cometido inmediato— que se pretende con la enseñanza del saber.

En la Metodología de la Didáctica se ensancha el campo de la lógica, incorporándose como subrepticiamente las características de la acción, ya que con ella se intenta modificar de alguna manera el sujeto sobre quien se ejerce, tratando de configurarle.

Como la formalidad de los objetos es un don de la Ciencia que les estudia y les comporta —don ganado por la ciencia a fuerza de esfuerzos intelectuales—, se hace precisa una determinación del saber como actividad genérica, de la que serán especificación los objetos formales de cada ciencia o los apartados del trabajo científico determinados en una clasificación adecuada.

El objeto impone, por tanto, su imperiosa determinación al sujeto en la elección del método, y el fin acaba por especificarle. La adecuación del método en las comprobaciones le dotarán de firmeza y rigor lógico.

Con esta sencilla reflexión inviolable se salva el principio básico de la Metodología. Sin embargo, apenas si rendiría fruto conservándose en la esfera ideal puramente abstracta. La verdad es que la estructura del objeto que se trata de enseñar y la condición del educando es siempre real y concreta, por lo que se entra de lleno en una aplicación de los

(12) Conocer, como actividad teórica, y conocimiento, como resultado, no gozan de sinonimia, si no es, si acaso, en una lógica psicologista.

métodos que constituyen el cometido de una Didáctica rectamente entendida o aplicable.

No es tan sencillo, como pudiera en un principio parecer, el conocimiento de la estructura de los objetos o su manera o modo de ser. Baste decir que la peculiaridad de algunos objetos ha sido descubrimiento genial de autores modernos, y cabe aún entablar disputa sobre la satisfacción cumplida de la que se les asigna como formalidad específica. Es lo que acontece con lo psíquico, por ejemplo, o con la estructura de lo físico, que es aún y fué para muchos de contextura matemática.

Sea cual fuere el contenido objetivo o la región determinada de objetos que se pretende enseñar, los requisitos del método y las etapas con su resolución habrán de guardarse siempre; por lo que el problema metodológico conserva su dificultad originaria.

No siempre elegido sabiamente el método adecuado al objeto y empleado conformándole al fin que se persigue, se alcanza el objetivo o el objeto apetecido, pues hay que conservar la coherencia lógica del razonamiento metódico y no perder la dirección en las etapas.

Aunque los objetos sean los mismos y, tomándoles como fundamento, quepa establecer una división de los métodos clara y distinta, sin embargo el fin que se intenta puede originar otra clasificación, que al no basarse en los contenidos objetivos sino en el fin, alcance otra dimensión. Atendido el fin, nos encontramos con métodos de investigación, de sistematización y de enseñanza.

Ya se entiende que el cometido dispar exige procedimientos también distintos y, a las veces, fundamentalmente opuestos, aunque bien pudiera acontecer que la resolución real de un método fuera el ideal para el otro.

En realidad, el método de enseñanza que nosotros no tenemos por qué distinguirlo ahora del de exposición, genérico, supone investigado y sistematizado el objeto. Es decir, da por supuesto el carácter científico de los contenidos objetivos, en el sentido amplio del vocablo ciencia. Por eso, apenas si será eficaz el método de enseñanza de una ciencia si no se ha tenido contacto, a lo menos ideal, con la indagación genética o sistemática de la misma. Tal vez, por ello, se vuelve a la Didáctica Pedagógica como a un anhelo efectivo y maduro de lo que fué ya lucubración y trabajo incesante de laboratorio o de claustro meditabundo. Más claro, el que intentara ser sólo didacta no sería nada y acabaría por arruinar el sentido de lo que pretende enseñar, al no sentir la génesis de la ciencia exigiéndole una Metodología para conservar su independencia formal en la enciclopedia material de la cultura (13).

(13) Entendemos el vocablo «cultura», en la presente ocasión, en toda su generosa amplitud, sin restringirle a la realidad espiritual en su ámbito objetivo.

El *Discurso del Método*, de Descartes, por ejemplo, o sus *Reglas para la dirección del espíritu*, que consignan y precisan las reglas —el método— para obtener conocimiento cierto y seguro, son de igual validez para la exposición que para la investigación, a pesar del cometido distinto de cada tarea. Es lo que acontece con la «teoría psicológica del error», de Bacon, expuesta con el descubrimiento de los «Idola».

El método inductivo o deductivo, el analítico o sintético, los auxiliares del método, las diversas clases —intuiciones o inferencias— y las resoluciones que se citan o pudieran alegarse entre distingos o agrupaciones en una enumeración exhaustiva vendrían en uso correcto de acuerdo con el comportamiento de los objetos, por lo que si bien es preciso su determinación general en el programa que de ellos se hiciera, sólo rinden resultado eficiente el contacto y selección de la contextura de los objetos científicos que se trata de enseñar. Y esto es lo que nos prestamos a determinar, siquiera sea someramente.

Las ciencias, en lo que respecta a una exigencia metodológica, se distinguen en dos grupos: ciencias de objetos ideales y ciencias de objetos reales. Las ciencias ideales suelen tener como arquetipo a las matemáticas. De las ciencias reales no es posible encontrar modelo si no se establece una división entre ciencias reales de la naturaleza, ciencias reales del espíritu y ciencias reales de la cultura. El arquetipo de ciencia real de la naturaleza lo ostenta la denominada ciencia natural; en las del espíritu figura la psicología; en las de la cultura, la filosofía.

No se olvide que al establecer esta clasificación hemos tomado como fundamento la exigencia metodológica y que las propuestas como arquetipo no agotan la ejemplaridad de su grupo. Sin embargo, el olvido de estos círculos de objetos enmaraña los métodos e invalida la Didáctica hasta el punto de oscurecer el auténtico sentido del saber que se pretende enseñar. Una justificación de la clasificación general que exponemos no podría intentarse sin someter a depuración los objetos materiales todos y su formalidad, tal como es posible en el estado actual de los conocimientos humanos.

La clasificación general se somete a este criterio discriminador. Las ciencias reales de la cultura comprenden los objetos o fenómenos debidos a la actividad del hombre como ser histórico, es decir, como ente realizador de valores; las del espíritu comprenden al hombre en su estructura psicoespiritual; las ideales abarcan los contenidos objetivos de carácter ideal y trascendente —relaciones, números, valores—, sin que sellemos ni su realidad, ni su aparición, ni su evanescencia ante un estudio más pe-

netrante. Si estos grupos se epilogan con los corolarios instrumentales, habremos delineado el globo intelectual sobre el que proyecta su luz la Metodología.

Los objetos ideales son utópicos y ucrónicos. Ni el tiempo les domina ni les cobija el espacio. No poseen efectividad concreta ni eficiencia real. Se encuentran sometidos a las relaciones que les permite su estructura y contextura, que, pese a no ser real, concreta o tangible como la de los objetos reales de la naturaleza, es superior en rigor y en exigencia conceptual.

Nada extraño, pues, si las matemáticas son ajenas a la experiencia en su aprehensión, aunque sea la experiencia la que nos conduzca a esa región ideal. Y se aprecia ya claramente por qué la figuración de estos objetos, si facilita en una primera exposición su comprensión, entorpece, sin embargo, sus relaciones y desarrollo interno. La objetividad de los entes matemáticos está asistida por la fidelidad a sí mismos y por su estructura irreformable, indefectible y permanente. Con ellos se encuentra a gusto la razón que justifica su poder de comprensión, claridad, distinción y evidencia.

Sin embargo, si hemos de ser coherentes con nuestro intento, habremos de tener atención y estudio en la determinación de la esencia de los objetos matemáticos, ya que a ella se subordinará el método que adoptemos. Y nos encontramos con dos criterios dispares de pensadores.

Kant deja intacto el problema por lo que a Metodología se refiere, ya que el objeto matemático —aritmética y geometría— está sometido a los juicios sintéticos *a priori*, aunque la geometría esté condicionada a la formalidad espacial y la aritmética precise también la de la condición formal *a priori* del tiempo para la agregación sucesiva de unidades.

Este valor trascendental de los objetos matemáticos se pierde teóricamente con J. Stuart Mill. Ya el empirismo originario tendía a supuestos básicos de experiencia para todos contenidos objetivos, pero es Stuart Mill quien se decide con detenimiento a ilustrar los entes matemáticos como generalizaciones inductivas de las que no es posible humanamente desdecirnos, porque el pensamiento ha contraído el hábito de universalizar y axiomatizar lo inveteradamente común a los fenómenos, hechos o datos que investiga.

Si se nos pregunta por la naturaleza de las matemáticas en estas dos concepciones antagónicas en los principios, parejas en su resultado, habremos de contestar que no trasciende la ley de la fenomenidad —trascendental en Kant, empírica en Stuart Mill— sin que se declare el contenido esencial de los entes matemáticos, que oscurecen su idealidad objetiva.

Pese a su aparente disconformidad, en esta línea de extraobjetividad

hay que situar a Hilberg y a la llamada escuela axiomática. Los entes matemáticos no son tales, es decir, no son ni matemáticos ni entes en el sentido tradicional o usual de la palabra, sino ausencias de contradicción que permiten establecer relaciones lógicas y unidad en el conocimiento. La Matemática es un lenguaje de signos o cálculos vacíos de contenido entitativo real o ideal, pero del que nos servimos para establecer las teorías científicas.

Russell (Bertran) y Whitehead llegan más allá en la desobjetivación de la Matemática como ciencia independiente, tratando de eliminar los residuos históricos por los que se separa o distingue de la lógica. Las exigencias específicas que pudiera presentar la Matemática frente a la Lógica las resuelven los matemáticos logicistas o algorítmicos introduciendo postulados complementarios.

Brouwer, y en su séquito Weyl, geniales matemáticos, los dos, interpretan los entes matemáticos en función intuitiva creadora. Aunque esta realización humana obedece a instancias y finalidades muy particulares, que son objeto de estudio y sistematización en Brouwer, con todo, la labor de este temible crítico de la «teoría de los conjuntos» de Cantor está enderezada a desobjetivizar los entes matemáticos, haciendo de todos ellos lo que dice del continuo «ein Medium freien Werdens».

La matemática se entiende con lo extenso, continuo y discreto, y sobre ello y con ello opera. Se basa en los axiomas supremos y en los postulados generales. Los axiomas supremos son principios lógicos, ontológicos, psicológicos y gramaticales de cualquier razonamiento. Los postulados generales son condición de un razonamiento coherente. Esta condición puede salvarse en geometría con postulados contradictorios, como acontece con el V. de Euclides, el de Lobatschwsky y el de Riemann, por lo que la no contradicción interna en el desarrollo será siempre una posibilidad, mantenida mientras se contenga el matemático en el ámbito de su objeto peculiar sin ampliar el área de aplicaciones de la geometría, postulada en cada uno de los principios propios que expresa.

La cuestión del origen de los primeros principios matemáticos y la fuente de su valor habrá también de ser considerada. En la filosofía clásica, el tema no acusa pisadas de investigadores; entre los matemáticos se debate el tema, y Hilberg y la escuela intuicionista se han detenido, iluminando con valiosas consideraciones la resolución. Los filósofos modernos parece que ni logran desasirse de los prejuicios sistemáticos en la elaboración. Es de justicia citar a la escuela de Fries, a los neokantianos Natorp y Cassirer, a Poincaré y a Brunsvicg y a los fenomenologistas Husserl y Becker. El honor escolástico lo ha salvado Hoenen en sus reiterados estudios, que delatan un claro y apasionado conocimiento del problema.

Los elementos o conceptos que se someten a los postulados y axiomas en Matemáticas son los números, puntos, recta, plano, superficie, volumen, aunque se ha pretendido una aritmetización del continuo o —en método amplio— una reducción de la geometría al cálculo numérico, refiriendo —descubrimiento cartesiano— los entes geométricos a ejes coordenados y organizando la geometría analítica.

Con los elementos expuestos hay que nombrar el de función simbólica, regulada por leyes, y el de conjunto, al que Rey Pastor atribuye la originalidad matemática.

La abstracción en que se funda el concepto de número y de matemática condicionan en cierto sentido el método adecuado y congruente, conocidos los axiomas y establecidos los postulados. El teorema exige para su declaración matemática una demostración sintético-progresiva o analítico-regresiva, aunque sólo la primera sea efectivamente probatoria y eminentemente lógica, ya que se razona desde principios admitidos con validez indemostrable por considerarlos evidentes o demostrados previamente.

Ueberweg primero, y más expresamente, y con nombre ya especial —«razonamiento por recurrencia»—, Poincaré, han propuesto como método de evidencia para la matemática un género de inducción basado en la propiedad del espíritu que opera —si el objeto es ideal, no empírico— con asombrosa e inquebrantable regularidad.

Los objetos reales son temporales, sometidos al tiempo en su propia estructura y contextura, y se nos dan en la experiencia. Pero estos objetos reales, inmersos en el curso del tiempo, no todos se someten a las mismas consideraciones de especialidad, de tratamiento lógico, ni de comportamiento práctico.

En efecto, de los objetos reales, un grupo lo componen los entes-cosas, hechos y fenómenos próximos, pero heterogéneos con el conocimiento; son los datos de la geología, de la física, de la química, de la botánica, de la zoología, de la biología. La extrañeza al conocimiento es su característica insobornable en estos objetos, e igualmente su adecuación pragmática.

Otro grupo de objetos lo integra el hombre en su peculiaridad racional valoradora, en su realidad psíquico-espiritual. Se puede objetar que el hombre se resuelve en una unidad sustancial de cuerpo y alma, de materia y espíritu, sirviéndonos de advertencia, para aclarar, que si bien es cierta esta unidad, no lo es menos que el espíritu, como principio diferencial específico del hombre, es objeto real, temporal —no eterno, aunque pueda alcanzar inmortalidad natural—, con ligazones a lo espacial; convertido en asunto temático, no sólo en su naturaleza íntima, sino en su determinación realizadora de valores, que le separa violentamente de los objetos

naturales y le distingue de los objetos que forman el mundo específico de la cultura.

Estos objetos son los que comprenden el tercer grupo. Su característica es también gozar de realidad, de temporalidad y estar ligados de alguna manera al espacio. Los hechos de la cultura son de una estructura y estilo que les hacen impenetrables a una intuición precipitada. Con lenguaje de Hegel, los objetos de la cultura serían el espíritu objetivo. El espíritu subjetivo sería el —digámoslo así— psíquico superior, o espíritu individual, o persona que crea esos objetos sin escapar a su influjo después de creados.

Nada extraño es que las ciencias de estos objetos sean de difícil determinación metodológica, si se tiene presente que aún no han conseguido un esclarecimiento ni logrado una expansión suficiente y dominadora entre los tratadistas, y que no se acierta siempre a deslindar con precisión el estudio de los objetos del de la filosofía de su estructura o sentido.

La naturaleza o realidad natural es, pues, el objeto de las ciencias naturales. El vocablo «natural» es polivalente, y se hará preciso univocar su sentido o explicar su valor analógico con las distintas ramificaciones conceptuales a que se preste. Se opone a «sobrenatural» en varios sentidos, que depura la teología del pecado original y de la gracia; a artificial, en otros aspectos que señala la técnica; a infranatural, con significación para la ética; a humano, con expresión para la ciencia y para la cultura.

Sobre el inmenso despliegue telúrico y celeste, en el que se mueven y multiplican los objetos reales naturales, la conceptuación científica y el cometido metodológico descubre la ley, la causa, la función y el método adecuado de investigación, de sistematización, de exposición y enseñanza, cuyo estudio pormenorizado queda expuesto en la Metodología general en expectación de que los objetos exijan su discriminación y empleo.

La ley —al otro lado quede su sentido jurídico— establece relaciones de interdependencia por coexistencia o sucesión, uniformes y universales entre datos o fenómenos reales naturales. El concepto se agota en la dependencia de pura sucesión o mera coexistencia. Cuando la uniformidad de coexistencia o sucesión es originada y producida por los fenómenos que encuentran —unos en otros— no sólo la razón de presencia, de razón suficiente de aparición, sino también la de su producción determinada, la ley se eleva a causa. Cuando a la causa se le debilita en el sentido de dar satisfacción cumplida a la cohesión de los fenómenos describiendo sus relaciones, pero no explicándolas, aunque permitiendo prever la universalidad y uniformidad de los fenómenos entre sí, la causa es reemplazada por la función.

La observación como punto de partida reiterada —en fenómenos irreversibles— con la experimentación y previa —en ciertos fenómenos— a

la observación, provocando la aparición y presencia de los datos, ofrece, con su limitación obligada en el observador y en lo observado, campo a los métodos peculiares para las tareas didácticas, sistemáticas o de investigación de este grupo de objetos y de su ciencia orgánica, anticipando hipótesis por analogía o sugeridas por la observación y experiencias, y construyendo teorías explicativas o descriptivas, dando por descontada la clasificación natural como ordenación de objetos o fenómenos.

Ya se entiende que la inducción en su forma tetravalente es el método fundamental de las ciencias de la naturaleza, aunque divida a los autores el fundamento que legitime lógicamente la generalización; y esto ora se consideren los fenómenos en rígido determinismo, fijo e invariable, ora se niegue esta determinación o bien se defienda el principio de absoluta indeterminación científica.

En la Metodología de las ciencias de la naturaleza no se puede dar de mano esta problemática que define —no sabemos si conmoviendo o edificando— el templo del mundo natural y sus naves, abandonando la certeza y seguridad de la edificación a unos planos estadísticos y relaciones de probabilidad que si en las ciencias del subgrupo biológico pueden alcanzar prestigio por permitir ordenamientos y regularidades en las funciones o en ciertos campos de actividades, en las ciencias del subgrupo físico-químico hunden en crisis los cimientos más firmes.

El hombre —este ente natural original y problemático colgado de una esperanza, toda espíritu, y enraizado en una pesadumbre, toda barro— es, por propia naturaleza, un ser espiritual, distinto de lo que le inscribe en el tiempo, circunscribiéndole a la tierra, y de lo que le instala en la perennidad como soplo reviviente de todos sus huesos, vorazmente.

Ya sé —y lo hemos advertido líneas arriba— que sin cuerpo, coprincipio material, el hombre vería desvanecer su alma antes de aparecer, y con su alma, su espíritu y su entidad; pero volveremos a reiterar que este ser que es el hombre goza de una peculiaridad estructural, que es su realidad espiritual específicamente diferenciada.

El hombre, pues, en su originalidad, en su ser, merece una atención peculiarísima. Y el método que acometa su estudio y el que persigamos para su enseñanza, si no quiere falsear su objeto, ha de basarse en el reconocimiento del hombre como un ente singularísimo en el mundo de las realidades, con una problemática que le consume hasta el punto de ser habido por algunos pensadores como lo único real frente a lo huidizo, mientras otros le temporalizan, desustanciándole en historia.

El hombre, «rey de la creación», se segrega de la naturaleza creada como creador, por su propia virtud, de cultura. Y la cultura enaltecerá, a su vez, en el hombre la conciencia de su perfectividad, de su perfección y de su sentido.

La estructura objetiva del espíritu —sin uncir el vocablo a escuelas o direcciones sistemáticas— es propiedad y posesión irrenunciable del hombre. Podría pensarse que el entrañamiento del espíritu que ensancha —mejor que define— al hombre en sí mismo permite un estudio de intuiciones certeras y penetrantes como garantías de solidez no ofrecidas por la experiencia externa, y, sin embargo, el esclarecimiento del espíritu ha sido descubrimiento reciente y tarea enojosa. Las ciencias de la naturaleza se habían adelantado a las del espíritu, avasallando métodos y torciendo direcciones.

Brentano representa en la psicología como ciencia del espíritu el poder revelador de un objeto que esperaba el método adecuado para comprenderle. Porque no se trata ya de explicaciones que sólo alcancen valor en algunos aspectos y para determinados fenómenos, sino de la comprensión de la estructura interna o de la forma en que se resuelve auténticamente lo psíquico. Dilthey abrirá un nuevo camino a la psicología con trazos históricos y geniales, intuiciones que analizará detenidamente Spranger, prestando un servicio a la Pedagogía que no hemos sabido remunerar dignamente.

Las ciencias reales de la Cultura no han sido clasificadas con satisfacción lógica. Ni es fácil que esta distribución se logre, ya que las realidades culturales tejen sus hilos dirigidas y orientadas por los valores del espíritu —es decir, para el espíritu—, que suben y bajan en la escala de conformidad con el criterio discriminador estimativo y bajo el imperio del conjunto y de las concepciones del mundo.

Nos mueve la prudencia si escogemos como ciencias reales de la Cultura la filosofía, la historia y la geografía humana, sin intentar una justificación que señale número y definición y dejando abierta la línea a otras ciencias, como el derecho, la sociología, que no son objeto especial de estudio en la enciclopedia pedagógica. Por lo demás, no es el pedagogo quien ha de ensayar de oficio una clasificación, ni la Metodología o la Didáctica exigen originalidad en este cometido, aunque sí una reelaboración de los supuestos en que se basa la clasificación que se adopte y un discernimiento de cada grupo de objetos para que el método se acomode a la estructura peculiar que presente. Una confusión del problema la origina la consideración trivalente a que se someten en algunos autores los contenidos de las ciencias de la cultura, como teoría —con derivación normativa o práctica—, como historia o como filosofía.

Adolfo MUÑOZ ALONSO.
Catedrático de Universidad.
Madrid.

En pro de una nueva definición de la Filosofía

Por Salvador CUESTA †

I.—FILOSOFÍA DE LA FILOSOFÍA

La Filosofía de la Historia comenzó hace ya tiempo a extender sus observaciones por el campo de la Historia de la Filosofía. El hecho no tiene nada de extraño, ya que uno de los ejercicios más sabrosos para el espíritu humano es replegarse sobre sí mismo y contemplar su propia actividad. Este recogimiento plácido descubre intimidades individuales, que son, a su vez, claves específicas, humanas, necesarias para descifrar sucesos externos y trascendentes. Siempre hay que buscar en la inmanencia las explicaciones trascendentales y de lo trascendental. El hombre observa su filosofar, y así va naciendo y desarrollándose la Filosofía de la Historia de la Filosofía.

La indagación científica de las causas últimas de la Filosofía ha de recaer tanto sobre su origen como sobre su desarrollo. Lo primero que hay que hacer es observar el despertar filosófico. Así sorprenderá la emergencia nativa de una de las proyecciones más humanas. Pero esto no es más que una parte de su tarea. Aun después de haber obtenido el conocimiento objetivo o, por lo menos, una teoría sistemática probable de esa generación, que es íntima y morosa como todos los engendramientos, del filosofar espontáneo, ha de seguir la carrera social de la actividad filosófica; carrera en la que consiste la Historia de la Filosofía. Y digo seguirla, porque no es acompañarla por medio de la descripción y reseña de sus pasos. Esto no es más que la Historia de la Filosofía como disciplina. La Filosofía de la Historia de la Filosofía sigue la carrera social del pensar filosófico para dar *a posteriori* la explicación profunda de las vicisitudes históricas.

Según mi entender, presto a recibir y acatar dictamen mejor, ese servicio no la ha prestado todavía nadie de modo satisfactorio. Tampoco es

fácil. Se tropieza aquí, o mejor dicho, se desorienta la investigación, como en los demás caminos de la Filosofía de la Historia, con el reflector de la libertad humana que ilumina, pero que también ofusca al avanzar de cara a ella. La voluntad humana, lo que los escolásticos llaman apetito racional, obedece, sin duda, en sus reacciones a leyes de proporción en las excitaciones de los bienes que le presenta la razón. No hay nada sin razón suficiente, y no hay acto apetitivo sin apetibilidad de lo que se desea. Pero como la voluntad está dotada de esa inmunidad llamada libre albedrío, puede, ante los bienes que conoce, reaccionar según unas leyes u otras opuestas o diversas. La psicología se salva en todo caso, pero está señoreada por la libertad. Y aquí está lo escurridizo e inclasificable que hace difícil la Filosofía de la Historia.

En la de la Filosofía, una de las realidades que más importaría explicar científicamente es la aparición y desaparición de los sistemas. Ya en otro estudio he intentado, según la parca medida de mis fuerzas, trazar las líneas maestras de la recíproca determinación de los hechos y las ideas. Pero dentro de tal ancho bastidor habría que ir completando más particular y detalladamente todo lo que hay de constante en la trama del pensar filosófico colectivo, es decir, en el acervo común de ideas, teorías, doctrinas y sistemas. Eso sería una Filosofía de la Historia de la Filosofía en fruto cierto. Para cosecharlo, es un deber proceder con atención seria, con observación pegada a la realidad. Sólo así se evitan concepciones arbitrarias y expresiones generalizadoras de ensayo superficial.

De los métodos aplicados a la Filosofía de la Historia, algunos son difícilmente adaptables al proceso de la Historia de la Filosofía. Tal, por ejemplo, el mismo método de Vico, el de Spengler y, en general, el de la sucesión de realidades colectivas zoológicas o biológicas. Las consabidas etapas de nacimiento, desarrollo, apogeo, decadencia, decrepitud y muerte son enteramente refractarias a la génesis de cualquier creación filosófica. Por otra parte, elaborada ésta hasta llegar a su perfección sistemática (por ejemplo, la concepción enciclopédica de Hegel), no se da en ella un tránsito a estadios ulteriores de desintegración y muerte. El sistema queda ahí tal como fué alumbrado. Tendrá más o menos aceptación entre los pensadores y entre el vulgo; contará unas veces con más y otras con menos partidarios; será más o menos conocido y mejor o peor interpretado, pero todo esto es extrínseco al sistema. Se podrá hacer la historia o biografía de su vigencia social, pero no la de las transformaciones intrínsecas, puesto que éstas no se dan.

En cambio, era muy previsible que, para construir el armazón de una Filosofía de la Historia de la Filosofía, se echara mano de la celebérrima dialéctica trifásica de Hegel a través de la tesis, la antítesis y la síntesis. Esta clave había de resultar especialmente cómoda y brillantemente su-

gestiva para explicar la sucesión de los sistemas filosóficos. Contra los principios, argumentos y conclusiones de un sistema se levanta, provocado por aquél, otro radicalmente opuesto. Y de la conflagración de uno y otro, en un abrazo que es a la vez fecundación y lucha, aparece un tercero, en que se fusionan aquellos dos.

Contra esta explicación, aplicada a la Historia de la Filosofía, valen todos los argumentos que se utilizan para criticar su grado de validez respecto de la historia y de la realidad en general. Es justo reconocer que la creación de Hegel es tan original como seductora. Tampoco hay por qué negarle todo apoyo en la realidad. Pero, o la reseña de realidades moderadas e intermedias entre los extremos es una afirmación un tanto trivial, o la afirmación de que esas realidades son una verdadera síntesis de elementos contradictorios fusionados es una falsa explicación de los hechos.

Más trascendental y más objetiva puede parecer la explicación que recurre a una intervención especial de la Providencia Divina ordenada a preparar en la inteligencia humana los caminos de la verdad filosófica como sustrato racional de la revelación. Ésta es la visión genuinamente cristiana con que quedó enriquecido el saber del hombre al conocer la unicidad de Dios, su soberanía absoluta. La insinuó San Pablo, la cantó Prudencio, la proclamó Tertuliano y la elevó a sistema San Agustín. En ella es posible una justificación estética del error filosófico, capítulo interesante de la Filosofía de la Historia. Pero como esta concepción rebasa en parte la consideración estrictamente filosófica de la Filosofía, no hay por qué detenernos aquí a valorarla.

El sistema de las alternativas compensadoras, ideado por Donoso Cortés para explicar la sucesión de los acontecimientos políticos, resulta un tanto rígido para una actividad, como el pensar filosófico, que por ser tan espiritual es libérrima en su ejercicio y en sus trayectorias. Lo mismo puede decirse del sugerente método de la bisexualidad propuesto por Pedro Caba para explicar al mundo, la vida y la historia.

Son otros los caminos por que hay que tirar para arribar a la Filosofía de la Historia de la Filosofía.

En mi opinión, para obtener un conocimiento verdaderamente lucrativo de todos los resultados estimables y positivos que el pensamiento humano ha conseguido a lo largo de tantos siglos de filosofar, hay que hacer el holocausto, bien costoso a veces para el verdadero pensador, de todo creacionismo, y enderezar la investigación a través de la selva espesa de los hechos reales, es decir, tal como ellos están constituídos y relacionados, con la esperanza de que todo eso, que a primera vista puede parecer un laberinto, esté perfectamente unificado en un camino más o

menos difícil de encontrar, pero que ciertamente lleva a una meta o es el anhelo vivido por los hombres de llegar a ella.

Así, la Filosofía de la Historia de la Filosofía llegaría a ser realmente una abstracción objetiva.

Que en esto consiste exactamente la Filosofía, o sea, el conocimiento totalizado (1).

II.—EL SISTEMA DE LA HISTORIA

Consecuencia de todo lo que va expuesto es que el estudio previo a la elaboración de una Filosofía de la Historia de la Filosofía importa una

(1) Aunque con el presente estudio se pretende, no disolver o destruir, sino rectificar, es decir, hacer del todo recta la definición más tradicional y común de la Filosofía, séanos permitido en este momento utilizar esa misma definición como criterio para juzgar el proceder de muchos escritores y tratadistas en cuanto al objeto y contenido que dan a la Filosofía de diversas actividades, valores y disciplinas cultivadas por el hombre. No hay uniformidad en la manera de concebir lo que ha de ser la Filosofía del Derecho, la Filosofía de la Sociedad, de la Política, del Arte, etc. La causa es que no se tiene en cuenta el concepto o definición de Filosofía. Cojamos, por ejemplo, la *Filosofía del Derecho.* Al recorrer el índice de un gran número de tratados, sobre todo si entre ellos los hay de diversas épocas, de diferentes países y en distintas lenguas, se advierte la confusión, la vacilación y la inseguridad acerca de aquello en que ha de consistir esta disciplina. Para unos es algo que se diferencia poco del Derecho Natural. Para otros es una reseña más o menos amplia y profunda, con crítica o sin ella de los sistemas filosóficos acerca de la naturaleza del Derecho, estudiados no por orden cronológico, lo cual sería una *Historia de las teorías sobre el Derecho,* sino por grupos y subgrupos sistemáticos, según afinidades, diferencias, influjos etc. Hasta un escolástico tan genuino como el P. Gabino MÁRQUEZ, S. I., en sus dos valiosos volúmenes *Filosofía del Derecho* y *Los juristas alemanes* (ambos publicados en la colección *Studium,* Difusora del libro, Madrid), da la impresión de inseguridad acerca de lo que ha de ser la materia de la Filosofía del Derecho. Me refiero principalmente a la primera obra, pero he citado también la segunda porque viene a ser aquello en lo que, para otros, consiste la Filosofía del Derecho. Yo creo que la *Filosoía del Derecho* es distinta del *Derecho Natural,* de la *Historia de las teorías acerca del Derecho* y de la *Exposición sistemática y crítica de los sistemas filosófico-jurídicos.* Si la Filosofía es el conocimiento de la realidad por sus últimas causas, la Filosofía del Derecho debe consistir en el conocimiento completo de todas las causas del Derecho. Esa ciencia tendrá que desarrollar el estudio de:

a) La causa eficiente, inmediata, mediata y última del Derecho.

b) La causa material primera e informe y la causa material segunda y formada del Derecho.

c) La causa formal sustancial y la causa formal secundaria del Derecho.

d) La causa ejemplar concreta, histórica, circunstancial, y la causa ejemplar arquetipo del Derecho.

e) La causa final, próxima y subordinada, la mediata y coordinada, la relativamente última y coordinante y la absolutamente última totalmente subordinante del Derecho.

Por entenderlo así, hace ya tiempo compuse un largo y detallado programa de Filosofía del Derecho, que, por cierto, fué sometido al juicio y obtuvo la total aprobación de uno de los más reputados catedráticos de Filosofía del Derecho de nuestras universidades civiles. Pero, hasta ahora, el programa yace en uno de mis cartapacios de «proyectos de estudios originales», en espera de coyuntura para salir a la luz pública al frente del correspondiente tratado.

Y lo que digo de la Filosofía del Derecho habría que decirlo de la Filosofía de otras ciencias.

consideración seria, profunda y total de la historia de la filosofía. Pero importa, además, una visión unitaria de la misma. ¿Es posible esta visión? Queremos decir: ¿Ofrece la historia del pensamiento filosófico humano un fundamento real y adecuado para descubrir, bajo los diversos acontecimientos y las variadas vicisitudes de la historia, un asunto, un problema fundamental común? En ese caso, tal problema hondo, fundamental, uno, habrá sido el que ha dado ser a los problemas particulares y a las diversas vicisitudes de la historia de la filosofía. Ésta es la cuestión.

Algunos ensayistas españoles han hablado de la historia como sistema. Pero tanto ellos como otros pensadores de fuera han incurrido en contradicción al hacer la Filosofía de la Historia de la Filosofía. Porque precisamente han desistematizado esa historia, despedazándola, haciéndola trozos. En efecto, muy en oposición con otras afirmaciones y, si se quiere, hasta teorías suyas, han negado unidad de preocupación a la historia de la filosofía. Para ellos, la historia de la filosofía tiene parcelas diferentes entre sí. Pero lo que caracteriza a cada período y lo que le distingue de los demás es su propio tema, su preocupación peculiar. En consecuencia, los períodos de la historia de la filosofía no se especifican por sus soluciones, su doctrina, su tendencia ideológica, sino por sus temas y sus preocupaciones. El problema del conocimiento, el del ser, el de la constitución de la materia, el moral, el del origen y el fin del hombre.

Con este criterio cabe juzgar y calificar como realidades pretéritas enteramente superadas muchas doctrinas y muchos sistemas que tuvieron una gran vigencia en otros tiempos, pero que, según se dice, no responden a las preocupaciones del pensamiento contemporáneo.

Y si se da el caso de que esas doctrinas hayan perdurado más o menos trabajosamente y llegado hasta nuestros días y aun alcanzado una lozana y vigorosa restauración y renovación, pueden ser reputadas extemporáneas, anacrónicas con arreglo al criterio aludido.

Lo de menos para este criterio es la objetividad o no objetividad de las soluciones, o, hablando más claramente, la verdad o no verdad de cada doctrina. Se trata simplemente de su valor desde el punto de vista de la preocupación que caracteriza el momento actual filosófico.

Lo que sucede es que este criterio tiene como raíz un injerto superficial que no ahonda y penetra en el subsuelo, ni mucho menos llega a las capas freáticas por donde corre la vena perenne de lo que la filosofía ha sido y será siempre. Guiado por esa apreciación liviana en la caracterización de los períodos de la filosofía, uno de los ensayistas españoles ha dado el título de «Dios a la vista» a un artículo sobre la religiosidad temática de la filosofía contemporánea. Como si el tema de Dios hubiera estado alguna vez ausente de la filosofía.

Hay que decir, en honor de la verdad, que en esta apreciación inade-

cuada de lo que ha sido la historia de la filosofía incurren por costumbre e insuficiente reflexión numerosos autores de compendios de Filosofía e Historia de la Filosofía escolásticos.

Así, la mayor parte de los manuales de Historia de la Filosofía caracterizan el período de la Filosofía presocrática, diciendo que su preocupación se reduce a indagar la naturaleza del movimiento físico y de la composición elemental de los seres materiales. Jules Simón hasta llega a ver en esto un paralelismo con el proceso de la curiosidad de cada hombre. La humanidad ha empezado a filosofar como el niño empieza a aprender. Como si, antes de las presocráticas, la filosofía india no hubiera pretendido desde el principio penetrar hasta las entrañas mismas de la divinidad. Por eso fué filosofía. Y si la filosofía presocrática también lo fué, ello lo debió a que no se contentaba con ser física trascendental, sino que aspiraba a explicar el contingente *ut sic*, y de ahí el ser en cuanto ser.

En eso acierta Zubiri al rechazar la calificación de cosmológica que un tanto rutinaria y rudimentariamente se da a la filosofía presocrática.

III.—OBJETO, CONCEPTO Y DEFINICIÓN

Una consecuencia de la interpretación que los ensayistas hacen de la historia de la filosofía, despedazándola en épocas más o menos diferentes y diversas, es decir, de distinta preocupación temática, es la dificultad que hallan y confiesan hallar al tratar de definir la Filosofía. Como no creen encontrar unidad de objeto, no aciertan a dar una definición que convenza medianamente de la realidad de la filosofía. Porque toda definición de una disciplina más o menos universal requiere un objeto uno. La falta de visión, por insuficiencia penetrativa, de la unidad del objeto de la Filosofía está ligada a la privación de un concepto unitario de toda la historia de la filosofía.

La tesis que quiero defender aquí es la de ese concepto unitario, como introducción al estudio de lo que sería la Metafísica de la Historia de la Filosofía.

Es posible un concepto unitario de historia de la filosofía porque hay un objeto «uno» de la filosofía.

Pero antes de proseguir, me interesa sobremanera hacer constar que con esta modesta proposición correctiva de la definición de la Filosofía no pretendo rebajar lo más mínimo la estima hacia el valor filosófico de ninguna empresa precedente de nadie, no solamente de los que han militado dentro de la línea platónico-aristotélico-escolástica; pero ni de uno sólo de los que vagan más o menos libremente fuera del recinto de la llamada *Philosophia Perennis*.

En esto procedo al revés de la casi totalidad de los filósofos modernos no escolásticos. En efecto, nota exterior característica de la llamada *Filosofía Moderna* en sus grandes representantes ha sido la pretensión y presunción de desvalorizar todo lo descubierto o lo creado por los pensadores que les han precedido. Desde el «*Quod nihil scitur*» de Francisco Sánchez y la duda metódica universal de Descartes, pasando por el planteamiento por Hume en los primeros párrafos de *A tratise of human nature* del problema del conocimiento humano y por la satisfacción con que Kant se ufanaba en el prólogo de la primera edición de su *Crítica de la razón pura,* «de haber descubierto *el único camino que quedaba libre* para resolver el problema de la posibilidad o imposibilidad de la metafísica y *conseguido apartar todos los errores que hasta entonces habían destrozado la razón humana*», hasta llegar a la afirmación de Heidegger de que «hoy hay necesidad de replantear de manera explícita cuál sea el problema del ser», apenas se encuentra fuera de la Escuela un gran pensador, o tenido por tal, que no se crea llamado a librar a los hombres de un error secular y universal acerca de lo que debe ser la Filosofía, su objeto y su método. Por el contrario, mi propósito y aun mi utilidad para la prevalencia de la idea que trato de sustentar consiste en llamar la atención sobre la existencia de una base común de preocupación filosófica en la que se asientan todos los sistemas y todas las escuelas, a pesar de sus discrepancias y aun de sus radicales oposiciones. La corrección de la definición de Filosofía se apoya precisamente en la apreciación, relativamente optimista, de que el objeto y el concepto de Filosofía ha sido de hecho y tiene que ser sustancialmente el mismo siempre para todos.

Digo objeto y concepto, en contraposición a definición. Para esclarecer mi pensamiento, distinguiré entre el orden de la realidad, el de su conocimiento y el de su expresión.

La realidad es en sí lo que es, independientemente de cómo se la conoce, se la piensa o se la interpreta. Todo ser es verdadero, se dice en buena Ontología. Todo ser en su entidad es leal a sí mismo y ofrece su cognoscibilidad a todo entendimiento que quiera considerarlo adecuadamente. No hay falsedad ontológica, y tanto el hombre hipócrita como la moneda falsa se descubrirán irresistiblemente a todo el que ponga en ellos suficiente atención. Donde puede haber falsedad es en el entendimiento o en la expresión oral de lo que hay en el entendimiento. La falsedad del entendimiento es el error que consiste en no representarse la realidad de modo correspondiente a lo que ella es en sí. Cree conocerla y no la conoce. La falsedad de la expresión consiste en que las palabras, según su acepción vigente social, no reflejan lo que hay en el entendimiento del que las pronuncia. Pero esta falta de correspondencia entre lo que se dice y lo que se piensa puede ser voluntaria y culpable y puede no

serlo. En el primer caso, se da la mentira. En el segundo caso se da la incorrección de expresión. Incorrección. Registre el lector la palabra.

Pues bien: respecto de la realidad del objeto de la Filosofía, me complazco en decir que en todos los sistemas filosóficos completos esa realidad ha sido la del problema del conocimiento y del ser. Por este capítulo no hay que hacer ningún reproche y ninguna corrección a los filósofos y escuelas de filósofos. Han tratado como tales de lo que tenían que tratar. De lo que tenían que tratar era de averiguar cómo es la realidad en sí y de si nuestras facultades representativas son capaces de conocerla.

Esto mismo demuestra que tampoco estaban sustancialmente errados en su concepto de la Filosofía. Si lo hubieran estado, su error se hubiera hecho patente y viviente en sus obras. La temática de las mismas hubiera sido otra que las cuestiones relativas al ser y al conocer. Pero no lo es. Más aún: si lo hubiera sido, el contenido de esas obras no hubiera sido estrictamente filosófico, y, por eso mismo, no hubieran sido obras que trataran de resolver el problema de la Filosofía. Por eso, dije más atrás que el objeto y concepto de la Filosofía ha sido de hecho y tiene que ser sustancialmente el mismo siempre y para todos.

En cambio, era muy previsible que para construir el armazón de una La disparidad es casi tan abigarrada como la de las soluciones a las del propio problema fisolófico, o sea, al problema del ser y del conocer.

Si, pues, hay disparidad en las definiciones de la Filosofía y, en contraste, no la hay en el concepto de su objeto, tenemos un conjunto de definiciones que no se ajustan al concepto, que no representan el pensamiento que acerca de lo que es la Filosofía tienen los que formulan esas definiciones.

Esa inadecuación, como queda dicho más arriba, puede deberse o a insinceridad o a equivocación de expresión. La primera causa no tiene en la cuestión de que nos ocupamos razón suficiente ni explicación psicológica probable. Estamos, pues, ante un caso extendido de incorrección de expresión de un concepto.

Queda, pues, demostrado que la tarea que se impone sobre este tema es corregir la definición de Filosofía.

Obsérvese que me refiero a la definición estricta. Siendo el ejercicio del filosofar tan complejo y sobrerrelacionado con todo lo humano, admite tantas descripciones como son los aspectos que presenta contemplado desde distintos puntos de vista. Muchas de estas descripciones, más o menos adecuadas, expresivas y ricas de elementos, pueden ser perfectamente viables en cuanto descripciones. Pero aquí se trata de la definición que diga todo y sólo lo que es el objeto de la Filosofía.

La designación de ese objeto ha sido hecha por Aristóteles en una

definición o, mejor dicho, en un conjunto de fórmulas descriptivas que están esparcidas por los libros de la Metafísica y por las Analíticas. Según esas fórmulas, la filosofía es el conocimiento de la realidad por sus últimas causas.

La Filosofía Perenne ha recogido con docilidad y veneración esta definición, como otras muchas de Aristóteles.

¿Qué decir de ella?

Sería ilícito y poco respetuoso pensar que en la mente del Estagirita esta definición de la filosofía carecería de claridad y exactitud. Pero si debemos creer que en él la definición poseía subjetivamente estas cualidades, no nos está vedado pensar que, para los demás, resulta ambigua. Así lo juzgamos. Y así lo confirman innumerables explicaciones de los que, sin propia reflexión, utilizan esa fórmula.

Porque, ¿qué se quiere designar con los términos «últimas causas»?

Si la definición se endereza a señalar los cuatro o cinco géneros de causas eficientes, material, formal, ejemplar y final en general, entonces se amplifica desmesuradamente el ámbito de la fisolofía, y, por lo mismo, se le rebaja. En primer lugar, porque no hay causa que no pertenezca a alguno de estas especies. Así, pues, si la ciencia es, según el propio Aristóteles en la Analítica Posterior, el conocimiento de los seres por sus causas y no hay más causas que las cinco enumeradas, todo conocimiento será filosófico. En segundo lugar, porque, en realidad, toda ciencia es conocimiento por esas cinco especies de causas. Cuando el zoólogo estudia la embriología, anatomía y funcionamiento y finalidad del organismo de los animales, estudia éstos por esas especies de causas. Sin embargo, nadie considera la Zoología como conocimiento filosófico.

Si los términos «últimas causas» se refieren a la causa suprema e incausada de donde todas las demás causas proceden, la definición es verdadera, pero no exacta, pues el conocimiento de la causa causada no agota el objeto de la Filosofía.

Así, pues, parece que, cualquiera que sea la explicación que se dé de la definición aristotélica tradicionalmente aceptada, ésta quedará deficientemente por ambigüedad o por inexactitud.

IV.—NUEVA DEFINICIÓN DE LA FILOSOFÍA

Creemos que ambos extremos se evitarían, lográndose, además, una definición más concisa, suculenta y expresiva y, por todo ello, más perfecta en cuanto definición (definir es señalar límites), si la consideración se enderezara y se ciñera a la relación que se da entre lo contingente y lo absoluto, relación que el hombre trata de descubrir en el esfuerzo de un auténtico filosofar. Así, la definición de Aristóteles quedaría, en lo

que tiene de acertado, incluída en esta otra, cuya fórmula habría de ser textualmente lo siguiente:

La filosofía es la investigación de las relaciones objetivas entre el contingente y el absoluto o entre lo contingente y lo absoluto.

Tal sería la definición de la filosofía como actividad investigadora; la de la filosofía como actividad docente —pues enseñar la sabiduría es también amarla— sería la explicación de esas relaciones objetivas, ya descubiertas con certeza o con probabilidad, entre el contingente y el absoluto.

La explicación, por otra parte, de los términos de esta definición no es complicada ni difícil. Además, pone de manifiesto todo y sólo lo que la filosofía es.

Hagamos esa explicación.

La filosofía, según la sana concepción platónica, aristotélica y escolástica, es una tendencia a la objetividad, es decir, a la captación por la mente de la realidad tal cual esta es en sí (2).

Esa tendencia parte del contingente, que es, por una parte, la realidad que más a las inmediatas tenemos, y, por otra parte, es una realidad que no da razón suficiente de esa misma. La filosofía pretende obtener la explicación total y satisfactoria del contingente.

Expliquemos la definición examinando la acepción de las palabras «contingente» y «absoluto».

Toda la contingencia se nos manifiesta en el ser singular y concreto, y más particularmente, más visiblemente, en el concreto sensible. El singular sensible nos presenta, con una expresión que pudiéramos juzgar medio impúdica, medio vergonzosa, una doble contingencia: la de su mutabilidad y la de su caducidad. Ambas están esencialmente relacionadas entre sí; más aún: en la raíz de ese ser constituyen una sola contingencia, pero son como dos manifestaciones, dos cosas o formalidades diversas de la misma realidad. Aunque una y otra son, hablando en términos existencialistas, miseria del ser existente concreto, del «Dasein» que dirían Heidegger o Jasper, una es menos grave y trascendental que la otra. Su mutabilidad es el drama (seguimos hablando ahora a lo Jean-Paul Sartre), la caducidad o desaparecibilidad es la tragedia.

Pero una y otra contingencia, en cuanto contingencia, nos ponen en relación psicológica e intelectual con lo absoluto. Es decir, lanzan al espíritu a la busca del absoluto. Es ésta, por lo pronto, una afirmación común a Santo Tomás y a los existencialistas. Como veremos más adelante,

---

(2) Esta afirmación no envuelve acusación de insinceridad a las otras concepciones filosóficas. Es simplemente la distinción entre sistemas de hallazgo y sistemas de creación.

lo es a todo sistema filosófico perfecto, a toda filosofía verdaderamente tal.

Pero como cada una de esas contingencias o cada una de las facetas de la contingencia total tiene su fisonomía peculiar, también lo tiene el absoluto hacia el cual nos proyecta cada una.

La contingencia de la mutabilidad de la cosa singular sensible nos empuja a indagar cuál sea lo absoluto en esa cosa que cambia. Tenemos así planteado el problema de la composición entre la identidad y la alteridad de la cosa cambiante. Cuando se trata de esta cuestión, siempre se traen a colación los nombres de Parménides y de Heráclito. Ambos filósofos merecieron, en efecto, la respectiva celebridad por las soluciones contrapuestas que dieron al problema. Pero éste ya estaba planteado antes, y lo encontramos en el fondo de los sistemas filosóficos de la India.

En el cambio de la cosa singular sensible, como también en el cambio propio, personal, advertido y registrado por la introspección de nuestro propio ser, advertimos una combinación de identidad y alteridad. Éste es el primer paso y el primer factor del enigma.

Procediendo más adelante, vemos que los elementos constitutivos de la alteridad son innecesarios al elemento constitutivo de la identidad. Es decir: lo que pertenecía antes a la cosa y con el cambio ha dejado de pertenecer a ella y lo que no pertenecía y con el cambio empieza a pertenecer dejan en su ser el elemento de identidad y permanencia. Por consiguiente, podemos decir que los elementos constitutivos de la alteridad son contingentes respecto de la cosa. Sin ellos o con ellos, la cosa es la misma, aunque por la pérdida o adquisición de ellos la cosa cambie.

En conclusión, en la cosa cambiante hay un elemento que no es sino la cosa misma. Hay otros elementos que pueden ser o no ser de la cosa. Aquello es lo absoluto, o sea la cosa misma; esto es contingente respecto de la cosa.

Pero el descubrimiento de la existencia de esta distinción no nos proporciona a las inmediatas, y sin ulteriores indagaciones, la delimitación neta de lo que es absoluto y de lo que es contingente.

Y aquí tenemos ya el objeto de la filosofía: la investigación de esa delimitación entre lo que es contingente y lo que es absoluto.

Examinemos más profundamente ese objeto.

Hasta aquí hemos hablado de los cambios cinéticos o dinámicos en el singular concreto. Pero la realidad sensible despliega ante nosotros otros cambios, que pudiéramos llamar estáticos. Es el espectáculo de la diversidad de cosas y de sus diferencias. Si en aquél encontramos el enigma de la combinación entre identidad y alteridad, aquí encontramos el de la semejanza junto con la desemejanza.

El conocimiento de varios o muchos hombres nos pone de manifiesto una gran semejanza entre todos ellos y, al mismo tiempo, un conjunto de notas individuales que, por lo general, les hacen inconfundibles a unos con otros. Estas desemejanzas son contingentes respecto de aquello por lo que los hombres son semejantes. El ser gordo o delgado, rubio o moreno, alto o bajo no se requiere para ser hombre, ni tampoco impide serlo. Sin embargo, estas notas están también penetradas de lo humano. Ellas, en cuanto se dan en los hombres, son cosas del hombre. No es lo mismo la gordura del hombre gordo que la del elefante gordo; ni la altura de un buen mozo que la altura de la jirafa.

Así, pues, en el elemento común, en todos los individuos de la especie humana hay también un cambio, que podremos llamar estático, proveniente de las diferencias individuales. Hablando medio filosófica, medio vulgarmente, podemos decir que el hombre cambia en los hombres. En otras palabras, el hombre específicamente considerado es diferente según cada individuo.

Y de nuevo aquí surge el problema. ¿Cuál es lo absoluto en el hombre en cuanto tal y cuál es lo contingente? Y así como, al tratar de la mutabilidad cinética y dinámica del ser singular, lo absoluto de él es permanente y común a través de todos los cambios del ser singular, también habrá que decir que, en la mutabilidad estática de las diversidades, lo absoluto es permanente y común a través de todos los individuos.

Cuando, terminada satisfactoriamente la investigación de lo absoluto del hombre, el entendimiento conoce que eso absoluto consiste en un cuerpo material organizado, animado por un espíritu capaz de entender y de determinarse libremente a querer o no querer, ha llegado a obtener un conocimiento filosófico. Ha conquistado el objeto de la filosofía, que es el conocimiento de la relación entre lo contingente y lo absoluto.

Aún hay más amplios horizontes sin salir del campo de la contingencia de la mutabilidad estática y dinámica. Porque esta realidad de la semejanza junto con la desemejanza no se da solamente entre los individuos de la misma especie y, por consiguiente, dentro de ella, sino que se da también entre las diversas especies. Sigamos utilizando el ejemplo tan socorrido del hombre y comparémoslo con los otros animales. Para no repetir la descripción del razonamiento, diremos que, cuando el entendimiento, en la búsqueda del absoluto, ha logrado descubrir éste, conoce que lo absoluto del animal en cuanto tal consiste en un cuerpo material organizado, vivificado por un principio capaz de sentir dolor y placer. Es el conocimiento filosófico del animal en cuanto tal.

Después, podemos extender los círculos concéntricos a los seres vi-

vientes, y así sucesivamente hasta abarcar todos los seres existentes y posibles.

Mas en todo esto tiene lugar una actividad espiritual interesante. Cuando en esta caza del absoluto el entendimiento captura sus piezas, no las abandona, sino que las deposita y archiva cuidadosamente, pues de ellas ha de nutrirse y vivir su vida del conocimiento de la realidad. Porque el descubrimiento de las relaciones entre lo absoluto y lo contingente es la clave para explicar lo contingente por lo absoluto. Cuando se sabe que el hombre es animal racional, se conoce el motivo y raíz por los cuales en el hombre se pueden dar estados y modos de tristeza, alegría, risa, llanto, odio, amor, fatiga, sed, reposo, hambre, hartura etcétera.

Estas claves de lo absoluto se conservan en el orden de la inteligencia inalterables. Son el fruto más puro y exquisito de la actividad filosófica producida por la mutabilidad y la diversidad de los contingentes sensibles.

Pero todavía sobre esos absolutos se plantea un problema aún más profundo y delgado. ¿Qué realidad entitativa tienen en sí esos absolutos?

Dejemos aquí esta cuestión y pasemos a la otra faceta de la contingencia: a la caducidad.

El absoluto extraído de la mutabilidad y diversidad de las cosas singulares nos explica qué son y cómo pueden ser ésas. Pero no nos explica por qué son.

Decíamos que la contingencia es una realidad inmediata que no da razón suficiente de sí misma. Las cosas contingentes, además de cambiantes, son caducas, es decir, desaparecibles y desaparecientes. La caducidad del mundo nos rodea, nos comprende y nos penetra. En el espino helado y seco del invierno brotó una rosa en primavera; pero en breves días se marchita, se deshoja, desaparece. Con el calor, el prisma de hielo se deshace en agua; con más calor, el agua se evapora; con más calor aún, el vapor queda sujeto a ulteriores desintegraciones. Estamos rodeados de individualidades efímeras, caducas, que aparecen y desaparecen. Elementos, plantas, animales y hombres son arrebatados por la resaca de la caducidad, sin dejar en pos de sí más que un montón de materia disponible para integrar la corporeidad de otros nuevos seres.

Esta caducidad la experimentamos tristemente en nosotros mismos. En todas esas alternativas de nuestra vida corporal, que San Gregorio describe con aquel su estilo piadoso e ingenuo, sentimos, como él mismo dice, el anuncio y aun la ejecución de nuestra sentencia de muerte. Todos los conocimientos experimentales que tenemos son experiencias de cosas que han de morir o emigrar de este mundo. La filosofía demuestra más o menos trabajosamente la inmortalidad de nuestra alma. La revelación cris-

tiana nos confirma con la seguridad de la fe divina en esta verdad, a la vez consoladora y tremenda. Pero de la inmortalidad no tenemos ni conciencia ni experiencia.

Esta faceta de la contingencia, es decir, de la caducidad, destructibilidad, mortalidad, espolea nuestro espíritu hacia la busca del absoluto correspondiente. En esta faceta, más que en la de la mutabilidad, el ser contingente no puede dar razón suficiente de sí mismo. El contingente aparece y desaparece. Es impotente para perpetuar su existencia. Y más fácil parece conservar la existencia que ya existe, que dársela a sí mismo el ser que no existe. Éste es el drama filosófico. Y es un drama universal. Porque, como hemos dicho antes, todas las cosas de que tenemos experiencia padecen, están dañadas con esta contingencia de la caducidad de su individualidad.

¿Dónde buscar el absoluto? Preguntamos por el absoluto correspondiente al contingente en cuanto caduco y perecedero. En otras palabras: si todas las cosas desaparecen y ninguna se ha dado a sí misma la existencia, ¿dónde está lo que nunca apareció y nunca desapareció? ¿Es acaso la totalidad de todas estas individualidades que desaparecen? ¿Es el ser constituído por todo lo que cambia? En ese caso ese ser cambiaría en los cambios de sus cosas, pero su individualidad no perecería al perecer las individualidades de sus cosas.

¿O es otro ser realmente distinto de todos los seres que cambian y perecen? En ese caso su individualidad ni perecerá ni cambiará.

Con esta contestación contrapuesta y optativa se inicia el camino de la historia de la filosofía.

Con lo dicho quedan explicados los términos «contingente» y «absoluto» de la definición propuesta de la filosofía. El auténtico filosofar en su desenvolvimiento sistemático completo busca la esencia de las cosas contingentes a través de sus cambios y de sus diversidades, y busca el origen de la existencia de esas mismas cosas por el incitamiento dramático, y si se quiere, patético de su aparición y de su desaparición.

Con otras palabras: busca qué realidad tiene el absoluto lógico de las cosas, que en el orden de la inteligibilidad es necesario, eterno, inmutable e indivisible; busca también el absoluto físico, es decir, la realidad eterna que da y quita la existencia a las realidades efímeras, y que, en el orden físico, es también necesario, eterno, inmutable e indivisible.

Cuando se da esta doble interrogación, hay filosofía completa y perfecta en cuanto ejercicio.

Y no hay filosofía completa y perfecta en cuanto ejercicio que no conste de esta doble indagación.

VI.—DIGRESIÓN SOBRE KANT Y LO TRASCENDENTE

Un refrendo de especial importancia a favor de la definición propugnada viene de ese gran catalizador de la filosofía moderna que ha sido la doctrina de Kant sobre la posibilidad de la Metafísica.

Recuérdese que a las *Críticas* de Kant afluyen los dos anchurosos caudales de teorías, sistemas, críticas, actitudes y métodos filosóficos que tienen sus manantiales en el Renacimiento. Son el caudal del racionalismo y el del empirismo inglés, que acaba en sensismo y materialismo propagados por todos los países.

La obra de Kant es el gran colector de todos esos materiales. En ella entran en fusión y de ella salen transformados, pero para dar lugar otra vez al positivismo con todos sus derivados, al neorracionalismo y a esa mezcla contemporánea de fe en la posibilidad del conocimiento metafísico e incredulidad en la capacidad conocitiva del entendimiento humano, que son los ingredientes del inmanentismo irracionalista en sus diversas especies.

Resulta, pues, que la doctrina de Kant viene a ser el eje de la filosofía moderna, con los vástagos de la filosofía que precede a las *Críticas* y de la filosofía que le sigue.

Pero en las *Críticas* de Kant el punto céntrico y de rotación es su pensamiento acerca del conocimiento de lo trascendente. También lo es de toda la producción de Kant desde el momento en que se decide, bajo el influjo del empirismo escocés, a someter a crisis su primitiva adhesión al racionalismo postcartesiano. Todas las demás herramientas, acciones y operaciones del aparato kantiano, como son las formas *a priori* de la sensibilidad, las categorías, los juicios sintéticos, la imaginación, la deducción trascendental, los postulados de la razón práctica, giran en torno a lo que piensa Kant acerca de la realidad y conocibilidad del trascendente y tienen en ese pensamiento su razón de ser.

Y ¿qué es lo que piensa Kant de lo trascendente? Eso mismo: que es trascendente. No es cuestión de aumentar aquí el número incontable de anatomías que han desarrollado y analizado la teoría de Kant sobre lo inconocible del objeto de la Metafísica, y, por consiguiente, sobre la imposibilidad de que la Metafísica tenga valor y categoría de ciencia. Para el fin concreto que aquí perseguimos basta registrar que, según Kant, lo trascendente tiene respecto del hombre dos condiciones. Una, la de ser el objeto de sus anhelos metafísicos; otra, la de no estar al alcance de sus facultades conocitivas. Lo trascendente nos trasciende con su deseo, penetrándonos, y nos trasciende con su realidad inconocible, alejándose. El trascendente es el deseado inaccesible.

Esa doble condición no resta valor a lo trascendente como objeto respectivo de la Metafísica. Es el objeto inalcanzable de una Metafísica imposible. La Metafísica es imposible porque el hombre no puede conocer lo trascendente. Pero, según la concepción de Kant, queda en pie la idea tradicional de que solamente la Metafísica tiene por objeto propio lo trascendente y de que sólo lo trascendente es el objeto propio de la Metafísica.

Cabe ahora preguntar en qué consiste para Kant lo trascendente. La respuesta es fácil según la misma concepción kantiana. Es trascendente todo aquello que se encierra en los dos mundos que Kant juzga anhelados e impenetrables por el entendimiento humano, el mundo de los *noúmenos* y el mundo de lo absoluto de Dios, del universo y del alma. Frente a la inconocibilidad de cada uno de esos dos mundos, Kant ha ideado dos sustitutivos de conocimiento. Para suplir el conocimiento de los noúmenos de las cosas, Kant ha proporcionado los juicios sintéticos *a priori* con una universalidad, una necesidad y un fundamento en la realidad que él juzga suficientes en orden a la validez de las ciencias. Para sustituir el conocimiento de lo absoluto del universo, del alma y de Dios, ha aconsejado, podemos decir, el uso de los postulados de la razón práctica, que él juzga necesarios y suficientes en orden a fundamentar la obligatoriedad de la vida moral.

Perfectamente. No necesitábamos más. No nos interesa hacer la crisis, aceptación o refutación de la concepción kantiana y de cada uno de sus ingredientes. No es éste el lugar. Lo que nos importaba era poner de manifiesto, llamando la atención del lector sobre una doctrina que, por lo demás, le será bien conocida, que para Kant lo trascendente es el objeto de la Metafísica y consiste en el noúmeno de las cosas y en lo absoluto. Ahora bien: las realidades incógnitas e inconocibles, que Kant considera encerradas en esos dos hemisferios que nos trascienden, son exactamente el absoluto lógico v el absoluto físico, que explican lo común en lo diferenciado y lo eterno frente a lo efímero.

Uno de los provechos más pingües de considerar bien detenidamente la concepción de Kant en función de la filosofía precedente y de la subsiguiente es el de persuadirse de la unidad de problemática fundamental de la Filosofía moderna. Respecto de este hecho la diversidad y oposición de las soluciones es cosa accidental.

Que era lo que se pretendía demostrar.

VII.—INCISO SOBRE EL OBJETO DE LA TEODICEA

Siendo el Absoluto físico, Dios, el objeto de la Teología Filosófica, la problemática que integra la materia de esta disciplina puede parecer que,

si por una parte, confirma el concepto de Filosofía que se ha venido defendiendo, por otra parte le infiere algún detrimento. Lo confirma porque, en efecto, siendo la Teodicea el culmen de la Metafísica, su conocimiento de Dios corona satisfactoriamente la investigación del absoluto como resultado último y total de todas las investigaciones tan penosamente practicadas a lo largo de la contingencia según todas sus realizaciones, sus manifestaciones y sus fenómenos.

Pero, por otra parte, no quedando agotado el encuestionamiento de Dios en la relación que con él tienen los contingentes físicos, no se puede decir que sean esas relaciones las que agoten el objeto de la Filosofía.

He querido registrar de propósito esta objeción porque realmente me fué insinuada por un reputado filósofo, antiguo profesor de Metafísica, la primera vez que expuse estas ideas. La advertencia era en aquella ocasión más explicable porque, habiendo desarrollado entonces el tema de palabra, no tenía nada extraño que pasara inadvertida para algunos de los oyentes la conclusión que reiteradamente asoma a lo largo de todo el razonamiento, y que explícitamente estampo al final del presente artículo, y también, casi con las mismas palabras, formulé entonces. La idea constante afirmada es que lo que busca la Filosofía en la investigación de las relaciones entre el contingente y el absoluto es el conocimiento del absoluto que da ser o que da naturaleza al contingente.

El contingente es lo que tenemos al alcance inmediato. Pero es a la vez, como reiteradamente he venido diciendo, lo que no da razón bastante de sí. De ahí la insatisfacción del entendimiento humano hasta llegar al absoluto. Cuando lo alcanza, inmora en su conocimiento hasta saciarse en cuanto le sea posible. Y cuando lo ha agotado, obtiene la supercomprensión de toda la realidad.

De ahí que si se mide cuantitativamente el contenido de la Teología Filosófica, más de las cuatro quintas partes de esta disciplina están integradas por la tarea de la demostración de la existencia de Dios mediante la consideración de la indigencia entitativa de los seres contingentes y por el sondeo en la contingencia de éstos para descubrir cómo pueden ser objeto de los atributos positivos operativos divinos. En este momento tengo a la vista y estoy manejando en los intervalos de este trabajo uno de los mejores (si no es el mejor) tratados contemporáneos de Teodicea, la *Theologia Naturalis*, del P. T. de Diego Díez, S. I., profesor de esta ciencia en la Universidad de Comillas. La lectura del mismo es plenamente satisfactoria para la tesis de que la Filosofía es el conocimiento del absoluto a través de la relación que con él tiene el contingente. En efecto, no solamente en el largo y suculento tratado de la demostrabilidad y demostración de la existencia de Dios o en los de la acción del entendimiento, la voluntad y la omnipotencia divinas en las operaciones *ad extra*

que terminan en los seres contingentes, sino aun en las más elevadas ascensiones a los atributos trascendentales, a los absolutos y a los positivo-negativo de Dios, la materia *circa quam* tiene que trabajar el entendimiento humano, las gradas y escalones a los que ha de agarrarse y sobre los que ha de asentar su pie para elevarse al conocimiento de las perfecciones de Dios, son las ideas adquiridas a precio de abstracción y raciocinio en el humilde mercado de las cosas contingentes de aquí abajo.

De ahí que para el hombre en esta vida es el mismo el conocimiento del absoluto en un conocimiento relativo o relacionado. Como no está absorbido por la contemplación beatífica, al mirar abstractivamente a Dios no pierde de vista las criaturas. Más aún: para cerciorarse de que su mirada es verdadera mirada y no espejismo, tiene que contrastar lo que descubre en Dios con lo que ha experimentado en los otros seres. Peró eso basta para una perfecta filosofía.

Porque el conocimiento del absoluto, al iluminar todas las relaciones que con él tiene toda la contingencia, proporciona al hombre el dominio intelectual de la realidad entera.

VII.—CONCLUSIÓN

De todo lo dicho se desprende al menor sacudimiento, como fruto maduro y jugoso, el concepto unitario de la historia de la filosofía y la fórmula de su definición.

La historia de la filosofía como realidad es la serie de las soluciones sistemáticas con que se ha pretendido resolver el problema de la realidad del absoluto lógico y del absoluto físico.

La Historia de la Filosofía como disciplina, es decir, como enseñanza, es la narración ordenada de esa serie sucesiva de soluciones al problema de las relaciones entre el contingente y el absoluto.

La meta a que ha tendido, tiende y tenderá la filosofía a través de toda su historia es el conocimiento del Trascendente.

Tal es el principio primero y fundamental de toda Filosofía de la Historia de la Filosofía.

Salvador CUESTA, S. I. (†)

La idea de Dios en la filosofía contemporánea

Por Tarcisio Padilha

En una época como la nuestra, en que una filosofía pragmática nos presenta la técnica como valor en sí mismo, dándole a la vez un significado propio e independiente de los factores aptos para conferirle sentido y finalidad, se hace indispensable establecer un cuadro de valores, destinado a demostrar que la técnica nada vale sino en función de los fines a que está destinada. Sobre la técnica están los valores trascendentales, cuya negación amenaza las bases mismas de nuestra cultura. Por ese motivo, se impone un estudio filosófico para poner de relieve la existencia de una fuente de valores; estudio que haremos recorriendo los diferentes sistemas filosóficos de nuestra época. Tal es el motivo de este artículo, *La idea de Dios en la filosofía contemporánea.*

No es nuestra intención estudiar el aspecto sociológico del problema; tal estudio nos llevaría a la consideración del fenómeno religioso, y con ello nos saldríamos del plan propuesto. Tampoco consideraremos el aspecto psicológico, o sea, la génesis de la idea de Dios en el alma humana. En cambio, trataremos de analizar los diversos conceptos y modalidades con que nos ha sido presentada la idea de Dios en los diversos sistemas filosóficos, para analizar el pensamiento contemporáneo, limitándonos —sin embargo— a la exposición de aquellas doctrinas que se distinguen por su mayor importancia.

* * *

Los primeros conatos para distinguir los datos teológicos y mitológicos y los específicamente filosóficos los encontramos en el pensamiento helénico. Es difícil, en verdad, establecer con claridad la significación exacta de ciertas expresiones, como, por ejemplo, la que se atribuye a Tales de Mileto: *Omnia esse plena diis.* ¿Se trata de la divinización del agua —como pretende Kenneth Hack en su obra *God in Greek philosophy to the time of Socrates*—, o es necesario dar al vocablo *deus* el significado de *arqué:* fundamento y explicación de la realidad cósmica, como quiere John Burnet en *Early Greek philosophy?* De todas formas, sólo con Pla-

tón la filosofía griega hallará, de una manera más nítida, los senderos de la teodicea. No podemos dejar, por eso, de apuntar los escollos, particularmente visibles, cuando Platón jerárquicamente sitúa las Ideas sobre Dios. Sólo con Aristóteles alcanzará la teología un sentido auténticamente racional, pero a condición de perder todo carácter religioso.

Creemos que el problema central del pensamiento griego giraba en torno del *Uno* y del *Múltiple*. ¿Cómo resolver el problema referente a la clara oposición entre los caracteres de las cosas y los atributos de las ideas? Por tanto, surge Dios como necesidad de unificar el proceso cognoscitivo, según se puede comprobar, con acendrada claridad, en la teoría de las Ideas. El devenir de Heráclito y el ser de Parménides han de armonizarse en síntesis, cada vez más comprensivas de los valores opuestos.

* * *

Y pasamos, a continuación, a la filosofía cristiana, que ha introducido ideas nuevas en la cultural merced a una revelación extraña al dominio de la pura racionalidad. Además, el pensamiento cristiano ha influído decisivamente en la historia de la cultura, enriqueciendo la filosofía con tesis inéditas y abriendo una ruta nueva y llena de vida hacia las especulaciones metafísicas.

En San Agustín, por ejemplo, las ideas moran ya en la mente de Dios, que de este modo se transforma en fuente única de inteligibilidad. Dios es el centro, y en torno a Él todo gravita. El hombre, como los demás seres, son criaturas, y, por eso mismo, dependientes del Ser Supremo. Es el teocentrismo, que se instaura en la historia del pensamiento, iluminándolo completamente, de tal forma, que nada escapa a esta iluminación. Dios invade todo el ámbito de la realidad, y esto de tal forma, que todos los seres dotados de inteligencia conocen a Dios en todas y en cada una de las cosas que conocen, conforme lo asegura Santo Tomás en sus *Quaestiones disputatae de veritate*.

* * *

La revolución operada por la filosofía moderna se explica, de modo particular, por el cambio de posición social de los mismos pensadores. En la Edad Media, los filósofos eran clérigos, imbuídos de una visión escatológica del universo. En la época moderna, solamente unos pocos fueron «filósofos de sotana», como Malebranche, Berkeley, Condillac y Rosmini, quienes, como excepciones, confirman la regla.

Por eso, la filosofía se dedicó a «buscar un conocimiento que el hombre pudiera hallar dentro de sí mismo o en el gran libro de la vida», como hace notar Descartes en su famoso *Discours de la méthode*.

G. Belzer en su obra *Das Problem der Transzendens in der Geschichte der neueren Philosophie* dice claramente que desde Nicolás de Cusa hasta Hegel la filosofía occidental luchó por la idea de la trascendencia. Consecuencia de esta lucha fué la ruptura con el pensamiento cristiano; ruptura que entonces se iniciaba. Con todo, aún se puede caracterizar el período a través de la comparación permanente entre lo finito y lo infinito.

El irracionalismo y el vitalismo del pensamiento filosófico contemporáneo pueden comprenderse mejor si no se pierde de vista la posición especulativa de Kant y Comte. Aunque son dos sistemas que difieren en cuanto a su estructura, tienen, sin embargo, algo que los aproxima y une: la tesis de la imposibilidad de la metafísica. Fueron diversas, sin duda, las sendas, pero idéntico el resultado a que ambos llegaron.

Kant excluye la realidad trascendente del plano del conocimiento, diciendo que sólo podemos alcanzar los fenómenos. Dios sería solamente la idea unificadora de nuestro espíritu; y, por tanto, si fuésemos modelados de manera diversa, tal idea podría ser perfectamente sustituída por otra. Todo depende, en suma, de las categorías *a priori;* lo que autoriza a decir que no conocemos las cosas en sí y, por consiguiente, nada podemos garantizar con relación a Dios. El imperativo categórico atajará los inconvenientes de la casi negación de la *Crítica de la Razón pura,* indicando, tal vez, la necesidad de aplacar una conciencia amalgamada en larga tradición religiosa. De cualquier forma, el itinerario ontológico de Kant —*ut sic*— parece prescindir de la presencia de un Ser Trascendente, ya que el verdadero conocimiento se reduce al orden de los fenómenos.

Igualmente, A. Comte nos asegura la validez cognoscitiva de los datos positivos, anulando cualquier recurso para la constatación de la existencia de un Ser Supremo. Sin embargo, fué grande la ironía de la historia cuando obligó al maestro del positivismo a volver sobre sus propios pasos y estructurar así la *Religión de la Humanidad,* fase embrionaria de una ley sociológica, cuya confirmación supondría necesariamente el repudio del factor teológico en que, al fin, se estratificó el sistema de Comte.

El fenómeno o dato positivo: He ahí lo que se observa, lo que puede verificarse y lo que, por tanto, es legítimamente válido en el plano cognoscitivo. Afirmar la existencia de otros seres que no podamos comprobar directamente a través de la experiencia es una actitud que no se puede justificar debidamente.

En Kant, sobre todo, el enigma de la cosa en sí se ofrecerá a una curiosa evolución particularmente rica en el idealismo de Hegel. El panlogismo constituirá el último grado representativo de la tendencia a la sistematización. La razón parece desacreditada, y la filosofía, *pari passu,*

se inclina hacia las formas vitales e irracionales para resolver el misterio del ser.

* * *

En ninguna otra época como la nuestra se sintió idéntico paralelismo entre la literatura y la filosofía.

Se nos antoja explicable el fenómeno siempre que se atienda a la circunstancia de que el hombre contemporáneo forcejea para encontrar las resonancias interiores de la verdad. La subjetividad invade así el dominio reservado antes al saber especulativo, calcado en la realidad objetiva.

El problema de Dios dejó de ser una cuestión meramente especulativa para proyectarse en el terreno de la experiencia vivida. Vislumbramos por todas partes trágicos mensajes que provienen de pensadores de rara agudeza psicológica, registrando muchas de ellas la angustia del hombre frente al Absoluto. Expresa tal ansiedad, por ejemplo, el profeta ruso F. Dostoievski, quien dice en frase genial: «Si Dios no existiese, todo sería permitido». El hombre frente al Absoluto, el hombre frente a un posible Absoluto, son rasgos capaces de dar marcada originalidad a las ideas del presente. La antigüedad se debatió con el problema del Uno y del Múltiple; la filosofía cristiana buscó una perfecta armonía entre la razón y la fe, ensayando la formación de grandes síntesis especulativas; el pensamiento moderno se dedicó a los problemas gnoseológicos, pretendiendo incluso una más adecuada formulación metodológica de los mismos problemas. La filosofía actual trae en sus entrañas la oposición entre el tiempo y la eternidad, entre la contingencia y la necesidad, entre la historicidad y la trascendencia.

La historicidad pone de relieve el carácter propio e intransferible del destino humano, haciendo notar la preferencia y superioridad de la subjetividad en el plano metafísico. Sin embargo, no hay que confundir el subjetivismo que predomina en el pensamiento moderno con la filosofía de la subjetividad de nuestros días. Aquél expresa una posición frente al problema metafísico de la razón, mientras que ésta se refiere al método de la interiorización, ciertamente rico en vivencias, pero de muy difícil sistematización, por no decir imposible.

Con Kierkegaard, por ejemplo, la subjetividad alcanzó formas antes desconocidas. Partiendo de una vigorosa crítica a la filosofía racionalista, que el filósofo veía particularmente representada por Hegel, reaccionó Kierkegaard contra el sistema, ya que para admitirlo se imponía invariablemente un acto de opción, extraña a la propia estructura del sistema que se adoptaba. Para Kierkegaard, el *yo* es una relación concreta con el propio *yo*, y es Dios quien sustenta este *yo*. El *yo* abandonado a sí mismo

sería, en el fondo, una mera objetividad. Por eso, la existencia es plena coincidencia de la autorrelación y de la relación con Dios. Esto equivale a afirmar el primado de la existencia, de esta existencia indispensable, insusceptible de cualquier sistematización. Dios se adentra en la densidad del yo profundo, como una especie de ser correlativo, misterio de intercomunicación. La autorrelación existencial subraya el carácter temporal del hombre, así como su incuestionable finitud. La relación con Dios, sin embargo, proyecta la sombra de la trascendencia, invocando el plano de la eternidad y del Absoluto. Tiempo y eternidad, tal es el diálogo sustentado por el filósofo.

Dice el pensador danés que sólo es existencia auténtica la que se sitúa ante Dios, esto es, la que se liga al Trascendente y al Absoluto. A través del contacto con el Trascendente, vivo yo mi propio absoluto. Hay en nosotros un absoluto que se vincula con el plano de la trascendencia, indicando una reciprocidad entre Dios y el hombre.

* * *

Nietzsche fué quien lanzó otro mensaje de profunda resonancia en las ideas del presente. Pese a su célebre afirmación de que «Dios ha muerto», nos inclinamos a pensar, con Regis Jolivet, que toda la filosofía de Nietzsche, desde el comienzo hasta el final, se construya en función del problema de Dios.

Nadie mejor que el gran pensador sintió la importancia histórica del cristianismo. Lo combate, pero siente, contra su gusto, su extraordinaria grandeza. Su obra gira en torno a Cristo. Su negación de Dios equivale a una angustiosa afirmación de su existencia. Nos dice Nietzsche que el ateísmo es una cosa instintiva en él; mas ese ateísmo esconde una preocupación permanente por los valores supremos. Busca a Dios en todas partes, hasta que, desesperado, pretende sustituirlo por sí mismo. Con razón afirmaba Chesterton: «El mundo moderno está repleto de ideas cristianas, que se tornaron locas». El drama de Nietzsche supone, evidentemente, un hombre de proporciones excepcionales. Su maestro, Schopenhauer, acostumbraba a decir: «Cuanto más rara es la intelectualidad de un ser, tanto menos enigmática le parece la existencia: todo lo que existe y tal como existe le parece que se explica por sí mismo». De ahí el carácter trágico de su vida y de su obra. Cuando Nietzsche nos dice que «Dios ha muerto», no debemos interpretar literalmente tal afirmación. El Dios que ha muerto es el Dios de los teólogos, de los metafísicos y de los moralistas, o, dicho en pocas palabras, el Dios tradicional. El verdadero, el auténtico Dios es el Incognoscible.

Vamos a dar una prueba de que el filósofo ansiaba encontrar una so-

lución por encima de los destrozos y ruinas resultantes de la muerte de Dios y de la agonía del cristianismo. Nos referimos a una frase particularmente significativa: «Aunque radicalmente nihilista, no pierdo la esperanza de encontrar una puerta de salida, el camino que conduzca a alguna cosa». De esta forma, estamos conformes con Sertillanges: «En el fondo, este destructor es un gran místico. Este anti-Cristo es un cristiano».

* * *

El irracionalismo contemporáneo se expone —de una forma incisiva y original— con la aparición de la fenomenología emocional de Max Scheler, quien estudia la filosofía de los valores. *El sentimiento del valor* sustituye a la ideación teórica. Interpretando de forma personal la reducción de la fenomenología, Scheler la relacionará con la participación por el amor al ser. Influído por San Agustín, Nietzsche, Dilthey y Bergson, Scheler fué llamado por Troeltsch «el Nietzsche católico». Su doctrina procura establecer el primado de la intencionalidad emocional y establece una auténtica axiología, que pretende no tener vinculación alguna con la lógica. Dice Scheler a este propósito: «La fenomenología de los valores y la fenomenología de la vida emocional han de considerarse como un dominio de objetos e investigaciones enteramente autónomas e independientes de la lógica». Los valores están clasificados según ciertas escalas —jerárquicamente progresivas—, cuyo primer estadio comprende los valores de lo agradable y de lo desagradable, los valores vitales y los valores espirituales, entre los que se sitúan los valores estéticos, jurídicos, cognoscitivos. Por fin, emergen de la última categoría los valores de lo sacro y de lo profano. Dice Scheler que los valores posibles se fundan sobre el valor de un espíritu infinito y personal. Los actos que aprehenden valores absolutos son posibles solamente en la medida que se realizan en el contacto con lo Divino. Los valores son solamente valores absolutos en cuanto pertenecen al mundo de los valores que se ofrecen a Dios.

Se trata, por tanto, de un orden monista de valores, subordinados todos ellos a un principio único.

La axiología fenomenológica de Scheler proclama el primado de lo Divino en una reacción, digna de elogio, contra el formalismo kantiano. Dios es el valor supremo, y el hombre busca la intuición emocional del absoluto. Todas las cosas acaban por lanzar a Scheler hasta los problemas metafísicos, donde también podemos encontrar el problema de Dios.

El problema intuicionista de Scheler encuentra una réplica francesa en Henri Bergson. Admitiendo la premisa kantiana y positivista de que

la razón es incapaz de penetrar en la esencia de las cosas, Bergson se reserva el derecho de encontrar una facultad que sea apta para desnudar lo real: la intuición. La intuición aprehende el flujo de lo real, esto es, el *élan vital*, el *devenir*, que es la propia realidad en su forma pura, sin los artificios propios de la inteligencia. La inteligencia, dice el filósofo, se caracteriza por una incomprensión natural de la vida. La inteligencia está destinada a lo cotidiano, y no al plano de la metafísica. Sólo la intuición —esa especie de torsión del querer sobre sí mismo— es capaz de romper la dura costra de lo real y subir al pináculo de la cosa en sí. En cuanto a Dios, es inútil encaminarse por el terreno estéril de lo racional. Es urgente y necesario hacerlo por medio de la vía intuitiva, fundada, ahora, en la experiencia mística. El carácter experimental de la visión de Dios queda patente a través de los grandes místicos cristianos. Su experiencia es la fuente reveladora de la trascendencia. Esos hombres, dotados de un buen sentido superior, nos podrán ofrecer la imagen auténtica del verdadero Dios.

La filosofía dinámica encuentra su expresión americana en el pragmatismo de William James. Partiendo del postulado *verdad-utilidad*, el filósofo norteamericano nos propone una curiosa concepción de Dios. Nótese, por de pronto, que los estudios de W. James sobre religión fueron estructurados desde un punto de vista psicológico, en el que, sin embargo, no se mantuvo después el filósofo. En vez de admitir un Dios Trascendente, James prefiere inclinarse a admitir un Dios concreto y finito. Dios, al fin de cuentas, no es otra cosa sino el resultado de la acción tónica de la fe, lo que equivale a decir que el hombre es la verdadera razón del ser de Dios. Por eso, Dios no es ni trascendente ni absoluto.

La filosofía de la acción de Maurice Blondel no debe confundirse con el pragmatismo. Se trata de una acción necesaria, dominada por una finalidad ineludible y trascendente. Por tanto, Dios no es una visión, sino una vida; no es abstracción, sino acto. Así, la razón sólo se enriquece al contacto con la vida. La inteligencia, por sí misma, no puede llegar al conocimiento de Dios. Llegamos a Dios gracias al instante en que se nos revela como el único necesario. El Ser Supremo suplanta la «fenomenalidad» de la acción, ya que lo sobrenatural no se restringe al plano puramente psicológico, como pretende el pragmatismo.

* * *

Analizaremos ampliamente las dos corrientes de la fisolofía moderna que sobresalen por su riqueza y originalidad: el existencialismo y la nueva metafísica del ser.

No es tan fácil definir el existencialismo. El existencialismo es uno

de esos vocablos que lleva dentro de sí doctrinas muy diversas. Prácticamente, se puede decir que no hay existencialismo, sino filósofos existencialistas. Parece que muy bien se puede aplicar aquí el dicho de Fichte: «La filosofía que tenemos depende del filósofo que somos. Mas en el existencialismo encontramos ciertos puntos de vista que sirven para unir a los diversos representantes de tan discutida corriente».

Hablando de un modo general, diremos que el existencialismo ha suscitado los más fuertes anatemas. No falta quien le niegue todo valor propiamente especulativo. Sería algo así como una moda pasajera, y hasta nociva para la pura filosofía. Maurice Blondel, por ejemplo, en su Comunicación al Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Roma, concretamente en el año 1946, no dudó en afirmar que «el existencialismo tal como se nos presenta es menos una doctrina racional que una antifilosofía». La verdad es que tales invectivas parece encontraron el blanco. Se referían a ciertos desmanes que aparecieron en la obra nihilista de Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. Ratifica este punto de vista Karl Loewith en su obra titulada *Heidegger: Denker in duerftiger Zeit.*

No obstante los ataques de que ha sido objeto la filosofía existencialista, nadie puede negar su gran importancia. Haremos notar el sentido revolucionario de las nuevas ideas. Para comprenderlo debidamente, es necesario distinguir el existencialismo-método del existencialismo-sistema. El primero se fija en el método de la interioridad y encuentra sus raíces en filósofos bien distantes de los que merecen el nombre de existencialistas. San Agustín y Pascal —por no citar sino los más característicos— trataron los principales temas de la subjetividad. Pretender vincularlos a éstos sería manifiesta insensatez y totalmente injustificable, atendiendo al carácter histórico de las ideas, que pagan el necesario tributo a la época en que florecen.

Con relación al existencialismo-sistema, o mejor, a los existencialismos en sus diversas modalidades, nos parece clara su positiva contribución a la filosofía. La historicidad, la libertad, el tiempo, la angustia, el tedio, la muerte, la contingencia, la trascendencia son temas que se han tratado por extenso y con cuidado. Los análisis fenomenológicos de los existencialistas se incluyen entre los más penetrantes de la Historia de la Filosofía. El hombre fué pulverizado en sus dimensiones contingentes. El alma humana se vió desnuda ante la mirada inquisidora y aguda de pensadores geniales. En fin, tal contribución no puede negarse sin dejar de cometer una gran injusticia. Atiéndase, sin embargo, a que el existencialismo —al mismo tiempo que es una filosofía de crisis— expresa una crisis de la filosofía. Hubo una ruptura con los valores tradicionales, y el hombre, abandonado en medio de las revueltas aguas de su mundo interior, tuvo que navegar sin ayuda de una brújula. Por otro lado, la filosofía de la existencia for-

cejeó para sistematizar y estructurar aquello que no puede ser estructurado: la existencia. Lo demostró Fritz Heinemann en su trabajo crítico *Existenz-philosophie, lebendig oder tot?* Concluye el pensador alemán su apreciación afirmando que necesitamos de filósofos existencialistas, y no de filosofías de la existencia.

Hemos dicho antes que la filosofía moderna situó al hombre ante lo Absoluto. En particular, el existencialismo nos autoriza a ventilar el tema en una ratificación directa o indirecta de la presencia de la trascendencia como dimensión del destino humano. En efecto, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre nos proponen a la consideración las formas más radicales del pensamiento existencial, y así nos ofrecen materia amplia para tratar la cuestión que ahora nos preocupa. Heidegger estructura su analítica del *Dasein* haciendo resaltar el papel que el tiempo representa en la contextura ontológica. Dice el filósofo en *Sein und Zeit* que lo esencial en el ser es la temporalidad. Esto equivale a afirmar que el horizonte del ser, en cualquiera de sus manifestaciones, es la finitud. El hombre pretende realizarse plenamente, pero se encuentra con la muerte, siempre a su espera, que traduce el supremo momento del vivir-morir. Esta búsqueda desesperada de una realidad siempre en fuga subraya la angustia existencialista, llena de sugestiones a un superior plano de trascendencia. Hay verdadera angustia sólo cuando se supone, al menos, la posibilidad de su superación. La angustia es incomprensible por parte de un ser intrínsecamente marcado por la finitud. Tiene razón Hans Urs von Balthasar cuando prevé la necesidad de edificar una nueva teología a partir de Kierkegaard, la teología de la angustia.

El hombre es un ser lanzado al mundo con ilimitadas posibilidades de realización. Corta sus pasos la perspectiva cruel del destino inexorable. Pero la verdad es que la filosofía heideggeriana no es extraña a la inescusable solicitación de la trascendencia. Lo ha advertido magistralmente Bernard Delfgaauw en dos trabajos recientes: *La philosophie religieuse de Martin Heidegger* y *De religieuse Vraag als Kernpunt van het Denken van Martin Heidegger.* El profesor holandés enumera las diferentes fases de la evolución del pensamiento heideggeriano, haciendo ver que el problema de Dios puede perfectamente subsistir aún después de la analítica del *Dasein.* En este sentido, se encuentran pasajes sugestivos en *Sein und Zeit* y en *Vom Wesen des Gründes.* Sin embargo, lo cierto es que Heidegger ha dejado en suspenso la cuestión relativa a la existencia del Ser Supremo. Le faltó coraje para afirmarla o negarla. Mas no puede negarse que Dios ronda la obra del filósofo. Le fué imposible completar la ontología, y precisamente por la ausencia de definición en torno a la trascendencia. En tesis presentada al último Congreso Internacional de Filosofía, tuvimos la oportunidad de afirmar que «a pesar de haber encon-

trado con frecuencia ideas impregnadas de un laicismo ontológico, es lícito concluir que los temas de la ontología heideggeriana están confinando con la religión. Deberemos, pues, atender al apelo del filósofo: aguardar hasta que sus doctrinas reciban el postrer retoque, gracias al cual nos será posible definir su posición frente al Absoluto».

Jean-Paul Sartre simboliza la forma extrema del ateísmo contemporáneo. Sus premisas, decididamente nihilistas, proporcionarán la más radical afirmación de la Nada. Su obra *L'Etre et le Neant* se intitularía mejor *El Ser es la Nada.* Su ateísmo es ostentativo y agresivo. Se desprende de su obra *L'Existentialisme est un humanisme:* El existencialismo, dice, no es otra cosa que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente. Ella no tiene por objeto sumergir al hombre en la desesperación. Mas si se denomina desesperación, como entre los cristianos, a toda actitud de incredulidad, ella parte de la desesperación original. El existencialismo no es un ateísmo en el sentido de que se esfuerce en demostrar que Dios no existe, sino más bien profesa que —aunque Dios existiese— sería cosa de poca importancia, todo quedaría igual.

Independientemente de la afirmación de que nada se modificaría si la existencia de Dios fuese demostrada, Sartre se esfuerza por probar la imposibilidad intrínseca de Dios. Si Dios existiese, debería ser consciente y al mismo tiempo idéntico a sí mismo, con exclusión total de cualquier divisibilidad, lo cual es contradctorio. Lo cierto es que Sartre vislumbra en la idea de Dios una especie de límite ideal, síntesis abstracta de los datos contradictorios de la existencia y de la razón, como muy bien advierte Gandillac. Llevando al extremo del absurdo las consecuencias emanadas de las premisas nihilistas, Sartre envenenó los espíritus, haciendo emerger su submundo, justificando así plenamente la afirmación de Cuvillier: «Temo que la filosofía de Sartre no sea más que un mal para la filosofía».

Karl Jaspers, al contrario, se esfuerza por descubrir en el contexto existencialista un lugar para Dios. No se refugia en el negativismo de Heidegger y de Sartre, y, en cambio, se hace sensible al apelo de la Trascendencia. El Ser verdadero es la Trascendencia, mientras que el hombre es un ser. Mas la Trascendencia se nos escapa y nos vemos obligados a descifrarla. Jaspers es un Kierkegaard laico. Ambos consideran la existencia como el encuentro de la eternidad y del tiempo, haciendo notar Jaspers el papel predominante desempeñado por las llamadas situaciones-límites, como la conciencia de mi destino individual, de mi muerte, de mis sufrimientos. Son precisamente estas situaciones peculiares del destino del hombre las que hacen evidente su carácter finito, pero —por otro lado— nos revelan la faz de la Trascendencia. La existencia se afirma en presencia de la Trascendencia. Basta atestiguar la presencia de Dios para

que el hombre tenga conciencia de su soledad; soledad que le abre las puertas de la comunicación. Así, sólo el fracaso existencial resultante de la superación de la finitud y de la conciencia de su imposibilidad impide la afirmación de la negatividad absoluta. La luz de la Trascendencia nace, pues, en el momento que la nada amenaza la existencia.

Gabriel Marcel pretende instaurar una filosofía concreta de la existencia, de forma que «restituya a la experiencia humana su peso ontológico». Parte el filósofo de la propia existencia personal, del *sum*, y no del *cogito*. Contra el racionalismo, afirma Marcel que sólo llegamos al universal a través del ahondarse en el singular: «Cuanto más reconozcamos el ser individual como tal, tanto más seremos orientados y conducidos a la aprehensión del ser como ser». Adviértase, sin embargo, que para Marcel no hay un problema del ser, y sí el misterio del ser. En la perspectiva del misterio, su metafísica concreta gana sentido real. El yo posee una exigencia del ser que atestigua irrefutablemente su perenne aspiración al absoluto, al incondicionado. El recurso al Trascendente surge en el momento en que el yo vislumbra la realidad del tú a través de la comunicación. Dios no existe para mí sino en la medida en que yo participe de Él.

* * *

Nos queda ahora por delinear la significativa corriente especulativa que se ha propuesto restaurar la metafísica del ser. Sería imposible exponer las ideas de tantos pensadores que se incluyen entre los que sienten la necesidad de renovar la metafísica. Nicolai Hartmann, Alfred Whitehead, Peter Wust y Edith Stein ocupan un lugar de preferencia en la galería de los pensadores actuales. Nos limitaremos a la exposición sucinta de la llamada *philosophie de l'esprit*, que consideramos como la más seria tentativa de la filosofía contemporánea hacia la estructuración de una metafísica que sea al mismo tiempo realista y espiritualista.

Juntamente con René La Senne, fundó Louis Lavelle la colección *Philosophie de l'Esprit*, aclarando su objetivo con las siguientes palabras: «Toda filosofía es una restauración de los derechos del espíritu, considerado como la fuente eterna de sí mismo». Los filósofos que fundaron dicha colección tuvieron el cuidado de afirmar que no prevalecería una doctrina particular, ya que lo que se proponían era servir a la filosofía. La Senne y Lavelle comprendieron la necesidad de hacer un beneficio a la metafísica del ser supliéndola con la axiología, ya que —principalmente en el Absoluto— hay una plena equivalencia entre el Ser y el Bien. Sin embargo, en el plano de la contingencia hay siempre un abismo entre lo que somos y lo que queremos ser, abriéndose de esta forma al hombre una serie interminable de posibilidades de actuación para la voluntad, con la consiguiente afirmación de valores.

Para Lavelle, Dios es el Ser que se descubre cuando se penetra muy hondo en la propia subjetividad. A través de la comunicación de las conciencias y del contacto con el mundo, el hombre vislumbra el plano de la «transubjetividad». Dios es la fuente de las existencias participadas y de los valores que éstas encarnan. En el océano de posibilidad de obrar, la existencia se construye gracias a los actos que provienen de la libertad indefectible. El hombre no es; el hombre se hace a través de los actos libres por los que se constituye.

La filosofía del espíritu hizo suyas muchas de las tesis de otras corrientes del pensamiento contemporáneo, evitando sus escollos. Sin limitarse a una analítica de la existencia, desvinculada de sus fundamentos ontológicos —raíz de las lagunas del existencialismo—, la *Philosophie de l'Esprit* encontró el camino hacia la Trascendencia —sin imantarla— a la manera de K. Jarpers. El intelectualismo y el voluntarismo —antes opuestos por barreras infranqueables— se completaron garantizando una visión completa de la existencia humana, señalando también la necesaria relación de los seres para con el Ser. La metafísica se transformó en sabiduría e hizo posible el establecer una tabla de valores fundada en la fuente única de la inteligibilidad y de la bondad.

* * *

Dios está presente, pues, en la filosofía actual, por más que se pretenda negarlo. Su existencia se impone, ya sea a la luz de argumentos que provienen de la razón, ya sea por medio de las experiencias vividas por los hombres. Cuando la razón no lo encuentra, la intuición intelectual, volitiva o emocional, lo descubre. Lo cual viene a ser una confirmación de lo que nos dice Platón: «Es Dios, y no el hombre, la medida de todas las cosas».

Prof. Tarcisio PADILHA.
Universidad Católica Río de Janeiro.

(Trad. Fr. Javier Berdonces.)

Hacia una ética agustiniana del hogar

Amor de la esposa al marido

Por Fr. Gregorio ARMAS

En el amor de la esposa, tal como San Agustín lo concibe, adivinamos un impulso de trascendencia y un estado de elegante consagración a la felicidad de su marido. La esposa buena trasciende la fortuna, la nobleza, el rango social y la hermosura de su marido; se adhiere a él y le sirve como a su señor. «No ama castamente a su marido quien lo ama por los pocos o muchos dones que le ha hecho. Sea rico o pobre, por el vínculo matrimonial este hombre se ha convertido en su marido. ¡Cuántos maridos, al ser desterrados y despojados de sus bienes, han sido con más ardor amados por sus castas esposas! Los reveses de lo maridos fueron la piedra de toque que probó la castidad de muchas nupcias: muchas mujeres no sólo no abandonaron a su marido en medio de las desgracias, sino que entonces le sirvieron con más solicitud, manifestando así que no amaban otra cosa que a él» (1). .

A lograr el ideal paulino «de que quien tiene mujer, debe complacer a Dios, como si no la tuviera» contribuye eficazmente la esposa que no se complace en su marido por las prendas exteriores, sino por la nobleza del alma. «Quienes viven de tal forma con sus mujeres, que en las cosas que son de Dios, tratan siempre de agradarle, y en las cosas que son del mundo, no se dejan vencer de la concupiscencia carnal, cumplen el aviso del Apóstol de vivir como si no tuvieran mujer. Esto resulta más fácil, cuando por su parte las mujeres no aman en sus maridos ni las riquezas, ni los altos puestos, ni los títulos de sangre noble, ni la fuerza o apostura, sino la fe cristiana, la religiosidad, la pureza y la bondad» (2).

El Santo tiene en cuenta la dote, más otros dones hechos a la mujer con miras al matrimonio, y teme que la vanidad femenina se rinda ante el brillo de los regalos, desplazando hacia ellos el amor con franco adulterio espiritual, preludio del carnal. Por eso con harta frecuencia invoca el deber del casto amor de la esposa, lo que le vale para dar en el blanco de todos sus sermones: el amor de Dios.

«Si el amor al marido carnal es desinteresado, cuando es casto..., ¿cuál deberá ser nuestro amor a Dios, verdadero marido del alma a la que fecunda con una prole de vida eterna, y no permite que unida a Él quede estéril?» (3). «Te avergonzarías de que tu mujer te amase porque eres rico, y quizás, si tal fuera su amor, al quedarte pobre, pensaría en irse con

---

(1) *Enar. in psal.* 55, 17, PL 36, 658.
(2) *De nupti. et conc.* I, 14, PL 44, 422-423.
(3) *Sermo* 178, 11, PL 38, 965. *Sermo* 25, 2, PL 38, 167. *Enar. in psal.* 77, 20, PL 36, 996. *Enar. in psal.* 53, 10, PL 36, 626. *Sermo* 165, 4, PL 38, 904. *Sermo* 142, 3, PL 38, 779.

otro. Si, pues, quieres que tu mujer te ame a ti por ti mismo, ¿por qué amas tú a Dios por otra cosa?» (4).

Señal inequívoca del amor casto es el deseo ardiente de estar en compañía del esposo, como en el alma santa que ama intensamente a Cristo, lo es el suspirar por su venida final. Agustín con frecuencia somete a sus oyentes a esta prueba del corazón, para que vean cuánto han adelantado en la virtud. Como la esposa adúltera teme la llegada del marido, y la esposa casta lo espera con ansia, así el alma esclava del temor servil no quiere la venida del Juez supremo, mientras que el alma amante de Dios suspira por la vuelta del Esposo que la va a coronar.

La fiel esposa se adhiere al marido como al guía y sostén providencial, y, en último término, como al representante de Cristo. La fidelidad que se considera debida al hombre y a Dios al mismo tiempo, difícilmente es quebrantada, pues entonces el corazón se transforma en castillo guardado por el centinela divino, y se reverencia el cuerpo cual templo del Espíritu Santo. «El marido se halla ausente, pero Dios siempre está presente» (5).

En la prueba de la insidia o de la amenaza la timidez femenina se fortalece con el recuerdo del guardián interior cuyo socorro implora confiada; aunque los labios callen, clama la suspirante plegaria, y, aunque la carne se viole y se desgarre, la castidad vence y se aureola. En el panegírico de Susana el Santo nos ha descrito con altos relieves de interioridad el combate de la heroína, y ha concretado los resortes de la victoria. «Esta mujer ha enseñado a las esposas cristianas cómo han de resistir al tentador y cómo deben implorar ayuda» (6). El amor casto trasciende asimismo la gallardía del cuerpo. La mujer de Putifar se enamoró perdidamente del antiguo José, cuya hermosura es ponderada por los libros santos; pero, como observa Agustín, el casto joven era más hermoso por dentro que por fuera; más hermoso por el puro brillo de su alma que por la suave claridad de su cutis (7).

* * *

La mujer goza íntimamente sirviendo al ser amado. San Agustín nos pinta al vivo el tierno y solícito corazón de su madre, cuando la llama *sierva de los siervos de Dios*, y, cuando refiriéndose a la estancia en Casicíaco, hace de ella esta semblanza: «Cuidó de todos los que allí vivíamos juntos, como si fuera madre de todos, y nos sirvió, como si fuese hija de cada uno de nosotros» (8). Siguiendo las directrices de la Sagrada Escritura, y aleccionado por los ejemplos que vió en su propio hogar, el Santo indica como nota de la perfecta casada el reconocerse criada de su marido, tenerlo por su señor, y como a tal reverenciarlo y obsequiarlo. Más aún: la buena esposa se considerará propiedad de su marido, por haber sido comprada en el día del casamiento (9). Sara, dócil y obsequiosa para con Abrahán, constituye un tipo acabado de matronas.

---

(4) *Enar. in psal.* 53, 10, PL 36, 626.
(5) *Sermo* 353, 4, PL 39, 1508.
(6) *Ibidem.*
(7) *Ibidem*, 6, PL 39, 1509.
(8) *Confess.* IX, 9, PL 32, 773.
(9) *Unaquaeque coniux bona maritum suum dominum vocat. Prorsus non solum vocat, sed hoc sapit, hoc sonat, hoc gestat in corde, hoc profitetur ore, tabulas matrimoniales instrumenta emptionis suae deputat (Sermo* 37, 7, PL 38, 225). Una vez más Agustín se muestra en sus expresiones tributario de las fórmulas romanas. Cuando el rito nupcial se celebraba bajo la forma de *coemptio*, el casamiento romano simulaba la venta de la esposa, recordando las costumbres de los pueblos primitivos en que, como es sabido, el padre vendía su hija al pretendiente. La *coemptio* romana tenía lugar en la mansión de la desposada ante los ídolos; después de las simbólicas respuestas se depositaba la moneda sobre el hogar de los dioses Manes. (Cf. DAREMBERG: *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1904, S. V. *manus*. TROPLONG: *De l'influence*

La esposa cristiana, para mantener encendido el fuego del amor a Dios y al marido, necesita ser humilde, pues «la soberbia extingue el amor y la humildad extingue los pecados y aviva el amor» (10); y engrandece tanto al alma esta virtud, que, con aventajar sin medida la santa virginidad al matrimonio, «debe preferirse el matrimonio humilde a la virginidad soberbia, y es más santa la casada humilde que la religiosa soberbia, porque ésta antes de los votos pudiera lícitamente casarse, mas nunca jamás en soberbecerse» (11).

En contraste con las esposas dominantes que acrecen su orgullo cuando se aureolan con la corona de la maternidad, San Agustín subraya la humildad y delicadeza de la Virgen Madre: «No debemos pasar en silencio la humildad santísima de la Virgen María, de quien especialmente han de aprender las mujeres, nuestras hermanas. Había dado a luz a Cristo, había descendido a ella el ángel y le había dicho: *He aquí que concebirás en tu seno y darás a luz al Hijo del Altísimo,* y, con todo, era humildísima; ni siquiera cuando tenía que nombrarse a sí misma juntamente con su esposo, se anteponía a él, y no decía: Yo y tu padre, sino *tu padre y yo.* No tuvo cuenta de su dignidad maternal, sino de la jerarquía conyugal. De ningún modo Cristo humilde podría enseñar a su Madre a ser soberbia» (12).

En *Las Confesoines* el hijo ha celebrado con tierna profusión la solícita y humilde afectuosidad de la santa compañera de Patricio: «Educada púdica y sobriamente, y sujeta más por Ti a sus padres que por sus padres a Ti, luego que llegó plenamente a la edad núbil, fué dada en matrimonio a un varón a quien sirvió como a señor y se esforzó por ganarle para Ti, hablándole de Ti con sus costumbres con las cuales la hacías hermosa y reverentemente amable y admirable a sus ojos... No sólo con hechos, pero ni siquiera con palabras osaba oponerse a su marido enfadado, y únicamente cuando lo veía tranquilo, le daba cuenta razonada de su propia conducta» (13).

Encareciendo a los maridos el deber de la fidelidad jurada, les dice: *Ancillae vestrae sunt uxores vestrae, domini estis uxorum vestrarum* (14). Por lo mismo que son señores y jefes de sus esposas, tienen obligación de darles ejemplo de castidad. «En cuanto a la condición jurídica de la esposa, escribe Roberti, San Agustín, de pleno acuerdo con los otros Padres de la Iglesia, se opone a la libertad o, mejor dicho, al desenfreno tan largamente concedido a la mujer, sea por el derecho romano, sea por las costumbres populares... Sometida por ley natural al padre o al marido, la esposa debe considerarse como criada del marido *(Confess.,* IX, 9). Pero no se advierte en el Obispo de Hipona la rudeza del dálmata (Migne, 30, 299, *Epist.* 242), y quizás ni la severidad de San Ambrosio. Indica, en verdad, que las niñas deben ser custodiadas, que las huérfanas y viudas deben ser defendidas por la Iglesia, de lo cual da él mismo un bello ejemplo» (15).

Por nuestra parte también advertimos que en el léxico agustiniano la palabra *criada,* aplicada a la esposa, nada entraña de despectivo, abyecto o humillante, ya que el escritor discurre en una esfera sobrenatural, en la cual el marido a quien se sirve representa a Cristo. En tal sentido San

---

du Christianisme sur le droit des Romains, 3.ª ed., p. 206, Paris, 1868. M. ROBERTI: *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e Patristica, tratto dall'esame delle fonti agostiniane,* p. 321, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», supplemento speciale al vol. 23, anno 1931, Milano, società editrice «Vita e Pensiero».)

(10) *In Epist. ad Parth.* tr. I, n. 6, PL 35, 1983.

(11) *Enar. in psal.* 56, 16, PL 36, 968.

(12) *Sermo* 51, 11, PL 38, 343.

(13) *Confess.* IX, 9, PL 32, 772-773.

(14) *Sermo* 332, 4, PL 38, 1463.

(15) M. ROBERTI: *Contributo allo studio delle relazioni fra diritto romano e Patristica tratto dall'esame delle fonti agostiniane,* in «Sant'Agostino», supplemento speciale al volume XXXIII della «Rivista di filosofia neo-scolastica», Milano, 1931, p. 342.

Pablo, alegando el carácter sacramental del matrimonio, manda a las mujeres sirvan a sus maridos como al Señor (16). Por lo demás Agustín conjura a los maridos a que traten a sus mujeres honrosa y delicadamente, con franqueza y jovialidad; tacha de duros e inhumanos a aquellos que siempre se hacen los respetables ante sus esposas, y, en cambio, elogia a los otros que, templando la seriedad viril, condescienden con el sentimiento femenino, se entretienen alegremente con la mujer, juegan con ella permitiéndose expansiones que con otra serían torpezas; en esto, dice el Santo, imitan la Majestad del Verbo, que se abajó hasta hacerse carne, para estar con su Esposa la Iglesia (17).

* * *

Nuestro moralista enseña con toda claridad que la mujer está obligada a servir a su marido hasta en el uso de los vestidos, de las joyas y de los afeites. Notamos aquí el acostumbrado progreso en el pensamiento agustiniano, pues mientras en la carta 245 afirma el Santo Doctor que las esposas pueden adornarse para complacer al marido, pero que no tienen obligación de hacerlo, en la carta 262 enseña que deben adornarse convenientemente para tener contentos a sus maridos (18). Acaso tal divergencia pudiera explicarse por la premura con que escribió la primera carta, en la cual declara que por la urgencia del correo y falta de tiempo no se ha explicado como hubiera querido.

La carta 245 es respuesta a una consulta de San Posidio sobre la liceidad o iliceidad del atuendo femenil, y refleja casi íntegramente las enseñanzas del Hiponense sobre el *motivo* que cohonesta los adornos mujeriles, las *reglas* que en su uso debe seguir la esposa cristiana y los *abusos* que ha de evitar.

Trátase del ornato exquisito, enderezado a conquistar las miradas y el cariño de un hombre; no tan sólo de un aliño decente, de mero bien parecer, pues esta suerte de adorno Agustín la recomienda a todos, y él mismo tuvo buen cuidado de practicarla. El desaliño y la sordidez los considera ofensivos a la sociedad, y hasta en la Regla monástica exige a los religiosos que eviten en su exterior cuanto pueda molestar a otros.

Por razón del motivo, según la doctrina agustiniana, sólo por buscar marido, o por dar gusto al marido es lícito a la mujer llevar vestidos preciosos, lucir joyas valiosas, ostentar peinados artificiosos o embellecerse con galas. Las que ni se han casado ni piensan casarse, han de abstenerse de semejantes artificios. En consecuencia, previene a las religiosas contra la vanidad femenina, y las amonesta a que no llamen la atención por sus vestidos, sino por sus buenas costumbres; que no pretendan agradar a los hombres por su porte, sino por su conducta. Reprende a las vírgenes sagradas que «quieren agradar ya vistiendo con más elegancia que la per-

---

(16) *Ephes.* V, 22.

(17) *Cont. Faust. man.* XXII, 46, PL 42, 428. En los Libros divinos es renombrada la hermosura de Rebeca, y se refiere en ellos que Isaac, por miedo a que los filisteos lo matasen para apoderarse de ella, decía que era su hermana; pero cierto día el rey Abimelec, mirando por la ventana, observó que la estaba acariciando con íntima cordialidad. Llamó entonces Abimelec a Isaac y le dijo: «De cierto que es tu mujer. ¿Por qué, pues, dices: es mi hermana?» Y le contestó Isaac: «Es que me dije: no vaya yo a morir por causa suya». *(Gen.* XXVI, 6-9.) San Agustín encomia la deferente blandura de Isaac con su esposa, y su ingenio alegorizante atisba en las caricias del Patriarca los místicos desposorios del Verbo.

(18) *Solis maritis permittendae sunt feminae ornari, secundum veniam, non secundum imperium (Epist.* 245, 1-2, PL 33, 1060-1061).

Quanto magis de habitu atque vestitu nihil tibi praeter mariti arbitrium mutandum vel usurpandum fuit, unde nihil divinitus legimus imperatum? Scriptum est quidem, mulieres esse debere in habitu ornato (Epist. 262, 9-10, PL 33, 1080-1081).

mitida por la profesión de castidad perfecta, ya cuidando con demasía el cabello con bucles ahuecados y con velos tan transparentes que dejan ver las redecillas del peinado». Tales religiosas, a juicio del Santo, violan la castidad, la virginidad y el recato (19).

Si peca la virgen sagrada que busca con sus aliños las miradas de los hombres, porque roba al Señor algo del amor que enteramente le juró el día de sus místicos desposorios, de igual modo peca la casada que se engalana para hacerse agradable a hombres extraños, porque roba a su marido parte del amor que le prometió el día de la boda. Y aunque la esposa no abrigue la intención adulterina, el solo deseo de atraer hacia sí ojos extraños mengua la fidelidad debida, abre la puerta a influencias peligrosas y conduce al adulterio.

A nuestro juicio, la norma agustiniana que subordina los caprichos indumentarios de la mujer a la autoridad del marido, encauza la afectuosidad femenina y fortalece la unión de los cónyuges.

En breve párrafo el Hiponense ha condensado las principales reglas referentes al ornato, teniendo en cuenta los deberes de la esposa para con Dios, para con el marido, para con la familia y para con los demás hombres. Lo transcribimos para glosarlo. «Si bien están justísimamente reprobados los atavíos de oro y el rizo de los cabellos y los adornos lujosos usados por mera pompa y vanidad, o para seducir a los hombres con los hechizos de la hermosura, sin embargo, la Escritura manda a las casadas presentarse ataviadas con decente ornato. Hay, además del traje vidual, otro propio de las matronas cristianas, el cual debe conformarse con los mandatos de la religión» (20).

Menciónase en primer lugar el lujo exageradamente artificioso o suntuoso que se lleva por mera vanidad y ostentación. Por las reprensiones del celoso Obispo sabemos que las señoras de Hipona no se recataban de presentarse en la basílica sobrecargadas de fausto y no llevaban a bien los avisos sobre el particular. Apoyado en la primera epístola de San Pedro, Agustín tiene por fealdades del alma las galas inmódicas del cuerpo, afirmando que «cuanto más se buscan los adornos de la carne, mayores detrimentos sufre el espíritu» (21). Contrario a la modestia y humildad, joyas principales de la mujer cristiana, el lujo excesivo contraviene igualmente al destino providencial de los bienes materiales, que es el remedio de las necesidades humanas. La mujer que despilfarra sus riquezas, además de sacrificarlas en honra del demonio, pues la «vanidad es un sacrificio diabólico», defrauda y, en algún modo, comete una injusticia contra el pobre según aquel postulado agustiniano: «Se retiene lo ajeno, cuando se posee lo superfluo» (22). Contra la dama que gasta en oro y pedrerías cuantiosas sumas, puede lanzarse la acusación agustiniana: «Quien usa mal del oro y de la plata no es un justo poseedor, sino un inicuo y procaz acaparador» (23).

Con estas dos palabras, *illecebra formae, atractivo de la hermosura*, se condenan los misteriosos ardides con que la mujer trata de seducir al varón, cuya lujuria, dice la Sagrada Escritura, encienden los aderezos femeniles. Si según el Santo no hay prenda más segura de salvación que el celo por las almas, y la falta de celo pronostica la eterna condena, la mujer maliciosamente procaz deberá contarse entre las anatematizadas por la cólera divina.

El *modulus personae, rango social, situación económica*, condiciona los adornos mujeriles, puesto que la esposa debe atender, antes que a su ves-

(19) *De sancta virg.* 34, PL 40, 415-416.
(20) *Epist.* 262, 1, PL 33, 1080.
(21) *Sermo* 161, 11, PL 38, 884.
(22) *Enar. in psal.* 147, 12, PL 37, 1922.
(23) *Sermo* 50, 2, PL 38, 327.

tuario, al sustento de la familia. La religión prohibe el uso de adornos supersticiosos, los cuales roban al Creador el culto dado a la criatura, y, en opinión de San Agustín, obedecen a inspiración diabólica, entrañan un pacto amistoso con los espíritus malignos y tienen por blanco la perdición de las almas (24). Respecto a los polvos y coloretes, nuestro Santo se expresa con dureza, pues los califica de *fraudes adulterinos:* «El teñirse de coloretes para parecer más encarnada o más blanca es un fraude adulterino, y no me cabe la menor duda de que ni los mismos maridos quieren ser engañados con semejantes imposturas» (25).

A primera vista, este texto podría admitir cuatro acepciones, a saber: *a)* los polvos y coloretes desfiguran la natural hermosura; *b)* al simular la belleza ajena, dan ocasión a un adulterio consensual, por figurarse el marido una esposa que no es la suya; *c)* provocan a los maridos al adulterio carnal, por verse burlados con tales engaños; *d)* incitan a otros hombres a adulterar con las mujeres que así se desfiguran.

Según creemos probar, sólo debe admitirse la primera acepción, puesto que en otros pasajes donde el Santo trata de las pinturas y tintes mujeriles se emplea el verbo *adulterar* como sinónimo de desfigurar. Así, por ejemplo, en el libro cuarto *De doctrina christiana* alégase el siguiente párrafo de San Ambrosio: *Si eres hermosa, ¿por qué te ocultas? Y si eres fea, ¿por qué te finges hermosa, puesto que ni tú ni nadie se convence de que lo eres?* Agustín comenta así este reproche ambrosiano: «Clara y vehementemente se exhorta a las mujeres al temor y al pudor, disuadiéndolas de adulterar su propia y natural hermosura» (26). La misma significación campea en el elogio rendido a la casta viudedad de las matronas Proba y Juliana: «Creo que aunque tuvieseis maridos, no os pintaríis para parecer más blancas o más encarnadas, teniendo por cosa indigna de ellos el ser engañados, y de vosotras mismas el engañarlos» (27).

De donde nos parece poder concluir que en los afeites femeninos el Obispo de Hipona no halla otro desorden moral que el de la simulación y del engaño causado no al corazón, sino a los ojos del marido. Pero ya hemos visto cómo según el Santo la mujer debe someterse a su consorte aun en lo referente al ornato; por lo cual, si él mismo exigiese dichos artificios, o con ellos pudiese ser alejado del pecado, nuestro moralista los justificaría, pues en una hipótesis semejante aconsejaba a la matrona Edicia complaciese a su marido y le recomendaba que ella con la humildad de corazón compensase el boato externo: «Aun cuando sobre el modo de vestir te hubiese el marido impuesto algo penoso, bien podías bajo un ornato fastuoso conservar un corazón humilde» (28).

La intención, como se ve, juega aquí un papel importantísimo, pues por ella se diferencia la mujer púdica de la disoluta. La buena esposa se adorna para complacer al marido; «la doncella se adorna y exhibe, solícita de agradar a muchos, porque no sabe quién la tomará, y en tanto es puro su corazón e inocentes sus ojos, en cuanto no busca en la muchedumbre un fornicario, sino un marido» (29); la ramera se adorna y exhibe, «ávida de muchísimos cómplices» (30).

* * *

(24) *De doct. christ.* II, 20, PL 34, 50-51; 23, PL 34, 53. *De civ. Dei*, XXI, 6, PL 41, 717.
(25) *Epist.* 245, 1, PL 33, 1061.
(26) *De doct. christ.* IV, 21, PL 34, 114.
(27) *De bono viduit.* 19, PL 40, 446.
(28) *Epist.* 262, 10, PL 33, 1081.
(29) *De sanct. virg.* 11, PL 40, 401.
(30) *Sermo* 10, 5, PL 38, 95.

Entre el sacramento matrimonial y la ciudad celeste hay una relación simbólica y teleológica: el enlace de uno con una simboliza la ciudad celeste, formada de muchas almas que no tienen sino un solo amor, ya que Dios constituye el único centro de todos los bienaventurados. «En nuestro tiempo el sacramento de las nupcias ha sido reducido a un solo marido y a una sola esposa, porque en la eternidad ha de haber una ciudad formada de muchas almas que tendrán un solo corazón en Dios» (31). La ciudad celeste, a su vez, es el puerto feliz del matrimonio. «La mujer se junta al marido para que entrambos juntamente merezcan poseer el reino de los cielos» (32).

En la esposa descubre Agustín un instrumento providencial para llevar a cabo el plan salvífico del Creador, y por eso en las cartas y sermones advierte a las matronas que multipliquen las oraciones y sacrificios, que ordenen y moderen su religiosidad en armonía con la salvación del marido, que en caso necesario restrinjan las mismas limosnas, si éstas pueden ser causa del extravío del consorte. Asimismo las exhorta a que cedan gustosas sus fincas, su dinero y sus joyas para ganar el alma del marido.

«Si por remediar sus necesidades vende el marido tu oro, llévalo con paciencia, como esposa y sierva; no pleitees, no le contradigas. El desprecio de tu oro es amor al marido.. Si vende tu quinta, apremiado de la necesidad —la cual es tuya también, si de veras lo amas, como debes amarlo—, llévalo con paciencia; y si no se atreve a venderla, adelántate tú, ofrécesela; desprecia todo por el amor de tu marido; lleva con paciencia la pérdida de tu quinta, pero no la pérdida de su alma. Mas cuida de que se mantenga casto; repréndele y acúsalo si viola la castidad» (33).

Al recomendar la cesión voluntaria de los bienes en beneficio del marido, Agustín tendría en cuenta la legislación romana que prohibía desde el tiempo de Augusto la enajenación de la dote, considerada como patrimonio común y como una reserva para los hijos, y de la cual el marido en todo caso debía responder y sólo tenía el derecho de administración (34).

En contraste con la tolerancia civil, el Hiponense reclama de las casadas una celosa intransigencia con respecto a la infidelidad de sus maridos; celosa, decimos, para acomodarnos al léxico agustiniano, pues el celo significa aquí no egoísmo, sino interés por la salvación del consorte y por la propia, ya que el silencio equivaldría a complicidad adulterina. *Membrum Christi coniugis adulterium coniugi debet timere, non sibi* (35).

---

(31) *De bono coniug.*, 18, PL 40, 387.

(32) *Cont. Adimant.*, 3, PL 42, 133. El canon 1062 recuerda al cónyuge católico la obligación que tiene de procurar la conversión del cónyuge acatólico. Santa Mónica dió en esto ejemplo de celo y de prudencia.

El pasaje citado y otros lugares paralelos van henchidos de contenido sacramentario y sirvieron a los teólogos como premisas para deducir la dignidad sacramental de las bodas cristianas. Así como mutuamente se ayudan los cónyuges para lograr la felicidad terrena, así deben ayudarse para lograr la celeste. Véase nuestra obra *La Moral de San Agustín*, n. 1251, nota 87; n. 1259, nota 91. Cf. A. Pereira: *La doctrine du Mariage selon Saint Augustin*, Paris, 1930, p. 223.

(33) *Sermo* 392, 4, PL 39, 1712. De la servidumbre personal se quiere deducir la servidumbre de los bienes uxorios en favor del marido. San Agustín distinguió en la esposa dos suertes de servidumbre con respecto al consorte: una, la primitiva, natural y de puro amor, la cual existió en Eva antes de la caída y es recomendada por el Apóstol para todos los fieles *Per caritatem servite invicem* (Galat., V, 13); otra, penal y, por decirlo así, de clase, cual existe en el siervo respecto al amo. Esta le fué adjudicada por haber quebrantado el precepto divino (*De gen. ad litt.*, XI, 17, PL 34, 449). En cuanto a la última, San Agustín evolucionó un tanto, pues no la defiende tan decididamente en su *obra imperfecta* contra Juliano. El Eclanense, en efecto, le objeta que la sumisión de la esposa no entraña pena, sino que corresponde al orden natural, y el Hiponense le contesta con evasivas: *Quid opus est ut tecum inde confligam, utrum ista dominatio viri poena sit feminae an ordo naturae? (Cont. Iul. op. imp.*, IV, 26, PL 45, 1566).

(34) Formasotto: *Condizione giuridica della donna nella storia del diritto romano*. Treviso, anno 1902, p. 71.

(35) *De nupt. et conc.*, I, 17, PL 44, 424. Concubinato e divorzio erano istituzioni

Jactábanse los adúlteros de la condescendencia de sus esposas, las cuales, a su vez, se vanagloriaban de tales alabanzas. El solícito Pastor comparte con ellas el deber de vigilancia, y, como Juez, las conjura a que los denuncien, no ante el procónsul, ni ante el conde, ni ante el emperador, sino ante el Obispo.

«Os confío al cuidado de vuestras mujeres; son hijas mías, como vosotros también lo sois. Que escuchen lo que les digo: deben tener celo de sus maridos, y no pretender las vanas alabanzas con que suelen los licenciosos encomiar la paciencia de sus mujeres porque les aguantan sus infidelidades. De ninguna manera consiento que las cristianas tengan paciencia en esta materia; deben tener celo de sus maridos, no para vengar la injuria, sino para procurarles la salud espiritual. Así os lo advierto, os lo mando, os lo intimo; os manda el Obispo, os manda por mi boca el mismo Cristo. Bien lo ve el Señor por quien arde mi corazón. Os lo repito. No toleréis que vuestros maridos cometan adulterio. Invocad contra ellos la autoridad de la Iglesia» (36).

Muchas mujeres denunciaban a sus maridos, algunas por celo carnal, otras por celo sobrenatural; mas no siempre la corrección lograba la enmienda, pues muchos adúlteros consideraban sin trascendencia moral los excesos de la carne, y respondían al Obispo: *Peccata carnis Deus non curat* (37).

* * *

El Espíritu Santo equipara a la buena esposa con el sol mañanero que vivifica y alegra toda la naturaleza (38). *Uxor* —decían también los antiguos— *dicitur ab ungendis postibus*. En el matrimonio romano por *confarreatio*, cuando la desposada entraba en la mansión conyugal, untaba las jambas de la puerta con grasa para ahuyentar las malignas influencias extrañas. También entre los valacos de la Acarnania, en el momento de franquear el portal de la nueva morada, la esposa tomaba un vaso de grasa o de miel y untaba la puerta, dando a entender que su ingreso traería a casa la dulzura y la dicha (39).

San Agustín no acertaría a comprender el matrimonio de los ancianos si no fuera por los mutuos obsequios de entrambos contrayentes, y por ende define a la mujer «consuelo, ayuda y fortaleza» del marido en los vaivenes del vivir (40). No se cansa de reprobar a la mujer de Job por no haber cumplido esta misión de justicia y de piedad con el paciente idumeo, y haberse puesto del lado de Satán para inducir al marido a la blasfemia

---

tradizionali nella societá romana, che nemmeno gli imperatori cristiani avevano osato intaccare. Lo stesso Giustiniano non solo riconosceva il divorzio, ma anche il concubinato (Giovanni Carili: *Aspetti della filosofia giuridica e sociale di S. Agostino*. Milano, A. Giuffré, editore, anno 1957, p. 295).

(36) *Sermo* 392, 4, PL 39, 171.

(37) *Sermo* 82, 7, PL 38, 511. Los adúlteros públicos eran, por lo regular, sometidos a una penitencia dolorosa y humillante, descrita por el Santo a grandes rasgos: «Existe una penitencia sobremanera imponente y dolorosa, y es la que hacen en la Iglesia los conocidos con el nombre de *penitentes*, quienes, además, son privados de la Eucaristía, porque, siendo indignos de recibirla, comerían y beberían su propia condenación. De hecho, tal penitencia aflige y mortifica, por ser grave la herida, pues se impone por el adulterio, por el homicidio o por el sacrilegio» (*Sermo* 352, 3, PL 39, 1558; *De fide et operibus*, 19, PL 40, 220). Tres razones alega el Santo para convencer a los adúlteros de la necesidad de someterse a la penitencia pública, a saber: el deber de reparar el escándalo, la satisfacción debida a la autoridad eclesiástica y la eficacia de la oración común (*Sermo* 392, 3, PL 39, 1711; *Enchir.*, 64-69, PL 40, 262, 265).

(38) *Eccli.*, XXVI, 21.

(39) Víctor Duruy: *Histoire des Romains*, tomo 5, p. 268. Henzey: *Le Mont Olympe et l'Acarnanie*, p. 278.

(40) *De bono coniug.*, 3, PL 40, 375; *Epist.*, 27, 2, PL 33, 108.

y desesperación (41). Necia y cruel, ni vislumbró ni amó la belleza espiritual, oculta bajo la podre (42).

«Suponte una esposa casta que teme a su marido; suponte otra adúltera que también teme al suyo. La casta teme que su marido se ausente; la adúltera teme que venga. ¿Qué sucede cuando ambos se hallan ausentes? La adúltera teme que venga; la casta teme que tarde» (43).

La buena esposa es comparada a la buena conciencia. Este símil agustiniano desvela horizontes risueños y fecundos, porque ¿qué hay de más íntimo para el hombre que la conciencia? Y ¿qué hay de más placentero y saludablemente poderoso que la buena conciencia?

«¿Sabéis cuánto padecen los hombres entre el público, en el foro, en las riñas, en las contiendas, en los afanes, en los negocios; cómo cansados de sus tareas se apresuran a buscar la quietud en su casa para olvidar los tumultos de la calle? Si el hombre va a casa es para hallar la paz y el reposo. Mas si también en casa halla tormento, ¿adónde irá? Necesita, al menos, el descanso de casa. Porque si fuera tiene enemigos y en casa una mala mujer, se verá obligado otra vez a salir fuera; y si ni fuera ni dentro de casa halla la paz, ¿adónde irá? Luego, al menos, que esté en paz su conciencia, para poder siquiera recogerse allí. La sabiduría de Dios cumplirá en el seno de la conciencia los oficios de una buena esposa» (44).

El paralelismo aquí establecido es de una amplitud insospechada y de un colorido delicioso: como por la gracia llamea la caridad en el alma, así por la acción de la buena esposa mantiénese vivo en el hogar el sacro fuego del amor; como la gracia suaviza los trabajos, así la buena esposa deleita al marido en medio de los afanes. Las satisfacciones familiares marcan para el justo una pausa, un descanso y una refección que se toma para proseguir el camino ascendente. Siéndole muy difícil al hombre mantener siempre tenso el espíritu en la contemplación de las cosas eternas, busca algún descanso y solaz en la tierra; mientras los pecadores buscan su descanso y consuelo en los vicios, los inocentes los buscan en los legítimos goces del hogar.

«El hombre recto busca algo en la tierra donde descansar y hacer una pequeña pausa, y lo encuentra en los inocentes placeres del hogar» (45). «El justo descansa en su casa, se siente feliz con su familia, con su mujer, con sus hijos, con su pobreza, con su finquita, con el majuelo plantado por sus mismas manos, con el casal levantado a costa de ahorros y sacrificios» (46).

Fr. Gregorio ARMAS, O. R. S. A.
Roma.

(41) *Enar. in psal.*, 29, 7, PL 36, 220; *Enar. in psal.*, 90, 2, PL 37, 1151; *Enar. in psal.*, 103, 7, PL 37, 1383; *Enar. in psal.*, 132, 5, PL 37, 1732; *Cont. Gaudent.*, 1, 35, PL 43, 727.
(42) *Enar. in psal.*, 55, 20, PL 36, 660.
(43) *Enar. in psal.*, 127, 8, PL 37, 1681.
(44) *Enar. in psal.*, 35, 5, PL 36, 344.
(45) *Enar. in psal.*, 40, 5, PL 36, 458.
(46) *Ibidem.*

Logicismo contemporáneo e instancias socráticas

Por Armando Rigobello

La aparición de las corrientes antiintelectualista, intuicionistas o voluntaristas ha determinado, desde principios de nuestro siglo, el ocaso de la filosofía como teoreticidad, ocaso que ha llegado a su punto culminante con el florecimiento del exigencialismo existencial. Sin embargo, la teoreticidad ha vuelto a ser tema actual, ya sea por el interés, aun polémico, que al concepto de teoreticidad vuelve a dar el último existencialismo alemán, ya sea por la aparición de nuevas teorías cognoscitivas emanadas del historicismo sociológico. Mas, sobre todo, el interés por lo teorético se debe, por un lado, a la importancia que ha tomado la fenomenología —con la que también se relaciona el existencialismo alemán—, y por otro lado, al auge de la logística, casi siempre en el ámbito de un nuevo positivismo.

Teoreticidad significa primeramente renuncia a la unidad teorético-práctica del acto, tal como lo proponía el idealismo absoluto. Siendo así que el idealismo nos ha enseñado que la actuosidad, la metafísica, lo absoluto son dimensiones de un mismo horizonte especulativo, se deduce que la teoreticidad contemporánea, rechazando el acto con su mismo constituirse, se configura como a-metafísica, y, por tanto, polémicamente, antimetafísica. Una teoresis ametafísica es necesariamente metodología pura.

Teoreticidad significa también superación del impreciso presentarse de datos y de exigencias psicológicas, lo que ha sido causa de que los nuevos estudios teoréticos se hayan apartado, gradualmente, de la perspectiva existencialista. Queda, empero, el plan del existencialismo, que es el de la fenomenología; mas del impreciso presentarse de los hechos de la existencia se pasa a la extirpación de las relaciones entre estos hechos, a su simplificación en la estructura de una infinita gama de coherencias lógicas, por medio de los significados de estos hechos, hasta llegar a su transcripción simbólica.

Metodología y logística son, por tanto, las notas características de la teoreticidad contemporánea; notas que se injertan en el horizonte in-

manentista del acto, privado de su valor metafísico y convertido en lugar «intrascendible» de la búsqueda como análisis: Desaparecidos los contenidos, subsiste el espacio para los métodos y los símbolos. El concepto dramático de *existencia* deja su lugar a lo descriptivo de la *experiencia:* el valor personalista parece agotarse y transformarse en el ejercicio racionalista de las capacidades lógicas humanas.

Este estado de cosas nos revela —al nivel de la filosofía— una nueva fase de la cultura contemporánea. La época de la conciencia refleja de la crisis —que ha dado lugar a la cultura existencialista y a sus dramáticas posturas— parece que llega ya a su definitivo ocaso. Las enucleaciones de la tragedia se han hecho abundantemente, y el hombre parece quiere poner entre paréntesis el problema de la crisis, que en el fondo es el problema de la vida; cansado de sufrir y de buscar ansiosamente en lo más profundo, el hombre da la impresión de querer negar su significado a los grandes problemas en cuanto no son formulables correctamente, y restringir la propia búsqueda al terreno modesto —mas plenamente dominable— de aquello que se somete a su lógica y a su capacidad de exacta comunicación.

Las lógicas que se configuran en el interior de dicho «intrascendible» horizonte de la experiencia son las lógicas que podríamos llamar *cerradas.* Usamos el término *cerrado,* dándole el significado de concluído, acabado en su proceso, o de una naturaleza tal que tenga poder para completarse. La lógica, desarrollándose a lo largo de la dimensión horizontal de la experiencia unívoca, es fijación y explicitación de relaciones; es lógica cuantitativa en el sentido matemático, con la exclusión de aspectos diversos al simbólicamente tomado; es, por tanto, lógica para quien la cualidad es de poca importancia, en cuanto no es formulable. Desarrollándose —en el aspecto simbólico-matemático— en el interior de los determinados sectores de la experiencia, los procesos lógicos se configuran como discursos concluídos, como reducción de la experiencia parcial a términos exclusivamente intelectualísticos. Desvinculado el acto —tomado en sentido inmanentista o trascendente—, nos queda el discurso exacto y concluído del sector particular. De esta manera, tenemos un discurso finito junto a otro discurso infinito.

Hemos observado que el existencialismo ya no es la última palabra en filosofía. Hoy podemos añadir que mucho menos lo es el problematicismo. El problematicismo vive en el ámbito de una expectativa metafísica y en la conciencia de la disolución de los instrumentos lógicos para alcanzarla; el neopositivismo de hoy ha renunciado a la pregunta abierta sobre el problema de la realidad precisamente por eso, porque es pregunta abierta. La lógica más reciente ha devorado la dialéctica y no admite preguntas que superen su capacidad de responder; perdido el sen-

tido de la propia instrumentalidad con relación al ser o al misterio, se ha convertido en técnica pura.

Ahora podemos poner algunos ejemplos de las consideraciones que hemos hecho, fijándonos en aspectos particulares de la cultura filosófica; nos limitaremos a considerar la evolución del historicismo y de la reflexión moral.

Después de Hegel —representante genuino del historicismo idealístico—, se operó en el seno del historicismo un movimiento antimetafísico que, permaneciendo en el plano del humanismo absoluto, ha pretendido librar la historia del esquema dialéctico, para introducir una apertura problematicista o estetizante o psicológica. Ésta es la línea seguida principalmente por el historicismo alemán posthegeliano. Más allá del vínculo dialéctico idealístico, la historia se concibe como un sucederse de edades y personalidades, en la que una determinada intuición de la vida y del mundo colorea toda una concepción orgánicamente elaborada, o más bien un sucederse de juicios que provienen no tanto de intuiciones cuanto de situaciones sociales y políticas, que condicionan el conocimiento histórico.

El más reciente historicismo sociológico precisamente ha acentuado este carácter ametafísico e hipotético-metodológico. Mas es acaso en el terreno de la concepción moral donde podemos encontrar una más estrecha analogía con el fenómeno teorética arriba indicado, como la expresión más característica de la filosofía actual.

Hoy se discute de moral más de lo que pudiera parecer. Se trata, sin embargo, de un modo particular de proponer esta discusión, la cual se asemeja poco a la discusión teorética a que estamos habituados. Es un modo de reflexionar que consiste en poner el valor de las acciones al mismo nivel de la experiencia, o sea, en las *condiciones* en que se desenvuelven, en su *significado*, o, con otras palabras, en aquello que representan para nosotros en concreto.

Es un hábito muy difundido el poner la teoría al nivel de la experiencia, por la que ya no se trata de fijar un cuadro de acciones que han de realizarse —de acciones lícitas, de ideales morales—, sino de verificarse la «experimentalidad», la correspondencia con exigencias que nacen de la experiencia personal. Cabe preguntar: ¿Hay un significado en aquello que hacemos, hay lógica en nuestra manera de obrar? El significado y lo lógico se verifican al nivel de la posibilidad práctica que han de dar un contenido al vivir, o, con otras palabras, han de llenar una experiencia humana.

Para entender esta posición, hay que enlazarla con su origen kantiano. Kant —como es sabido— ha traído dos novedades al terreno moral: la primera se refiere al contenido de aquello que se debe hacer: por eso, la

moralidad de una acción no está tanto en aquello que se hace cuanto en las *condiciones* en que hacemos lo que hacemos; la segunda se refiere a la *autonomía*, o sea, a la libertad: somos nosotros los que nos imponemos una ley independientemente de la autoridad, que está fuera de nosotros.

A más de un siglo de la enunciación de la moral kantiana, asistimos hoy a su conversión en regla de conducta, a su difusión, y también a su radicalización en formas imprevistas incluso por su mismo fundador. El aludido horizonte moral contemporáneo es un buen ejemplo de ello. En tal horizonte entra como algo esencial la costumbre de analizar las palabras que usamos en el campo moral y verificar, por tanto, todo aquello que en ellas esté relacionado con situaciones psicológicas y sociológicas, para comprender cómo dichas palabras son relativas a un determinado ambiente y a una determinada cultura. Se trata, por tanto, de *purificar el lenguaje* de expresiones e ideas inauténticas y relativas y construir una expresión lingüístico-moral que responda a las exigencias concretas, a la autenticidad, por tanto, y a la libertad. Se trata —resumiendo en pocas palabras— de poner las condiciones metodológicas del obrar y la exaltación de la autonomía sobre y contra el contenido de una ley fundada en la concepción metafísica de la *naturaleza*, y, como tal, obligatoria para toda persona.

La posición kantiana no tenía en cuenta la actitud ético-idealística del humanismo absoluto, donde la absoluta libertad coincidía con la absoluta determinación. Después del idealismo, la posición de Kant se ha vuelto a presentar en su pura concepción metodológica, o sea, como enunciación de criterios al nivel mismo de la experiencia, como búsqueda de condiciones y autonomías. En este sentido obra aquella concepción que hemos tratado de delinear, y que se enlaza precisamente con el citado neopositivismo lógico-lingüístico.

* * *

No ha sido nuestra intención trazar las líneas de la filosofía de hoy con el simple fin de realizar un análisis de la crisis. Hemos apuntado arriba que la primera fase de la cultura de la postguerra —época del análisis y de la denuncia de la crisis— se ha terminado. La pregunta que nos hacemos va más bien enderezada a sus eventuales manifestaciones, y para captarla, hemos querido precisamente sorprender la crisis en su radicalización neopositivista, ya sea en su aspecto teorético, ya sea en su aspecto ético.

La instancia teorética contemporánea —que es *logística* y *lingüística*— trata de configurar y conformar varias formas de coherencia y de sondear el *significado* de las palabras, hasta reducirlas a su pura transcripción

simbólica. Todo ello se desarrolla en el plazo horizontal de una «intrascendible» experiencia. El carácter unitario que distingue cada una de las lógicas condiciona, sin embargo, sus relaciones, y el cierre autónomo en el que se constituyen viene destruído. En otros términos, la característica común de conexión que las lógicas más diversas presentan plantea —por lo menos— el problema de sus relaciones y, por tanto, de su unificación. El plan fenomenológico no permite, sin embargo, la elaboración de un sistema unitario donde se establezcan relaciones de jerarquías cualitativas. En la dimensión única de experiencia se formula la instancia de la ulterioridad, o sea, la unificación se manifiesta como un proceso siempre abierto hasta que no llegue a envolver a todas las lógicas posibles y constituirse como problema de la *totalidad.* La totalidad es el caso límite, porque en ella la serie infinita de las lógicas es coextensiva de la serie infinita de la experiencia y porque el concepto de totalidad encierra un significado metafísico.

A análogas conclusiones nos lleva el compulsar, el comprobar el significado, en cuanto pone el problema de la coherencia entre los significados, y, por tanto, el problema mismo de la significación de todo significado posible, la *totalidad del significado,* o sea, del *significado del significado.* Tal fundamento de la significación —llegando a la misma esfera del valor— es un concepto rico en abertura metafísica.

Se trata, sin embargo, de una atmósfera de tipo metafísico, más bien que de una doctrina metafísica; de una metafísica —podríamos decir— presente con su ausencia, que se está asomando, mas que todavía no se percibe. Reflexionando sobre esta postura, pensamos casi espontáneamente en Sócrates y en el ambiente metafísico que se percibe en torno a las discusiones sobre el significado de las palabras y sobre la coherencia lógica de los discursos. Cierto aire socrático podría revestir —y en algunos aspectos parece que así es— la presente filosofía, que está al borde de una nueva sofística. El análisis del lenguaje trae consigo una instancia, la petición de una conexión lógica, la exigencia socrática de la unión moral, como deducción de una unión de pensamiento.

El aspecto ético de la filosofía contemporánea es acaso más vivo que la misma amplia discusión logística. Más aún, diría que él casi viene a ser la sobreentendida instancia moral. Hemos recalcado en la primera parte de este artículo el sentido de suficiencia y seguridad con que se configura la negación de la metafísica en el actual pensamiento lógico. Mas es necesario advertir que tal postura —que es la postura que aparece ante nosotros— quizá admite otra interpretación diversa. La certeza de los términos y la corrección de la expresión ocultan el drama de quien ansía salir y librarse de cuanto oscuro y provisorio encontramos en la vida; ciertas claridades simbólicas tienen un como eco de la alucinación

existencial de quien forcejea y lucha en un problema que no quiere dejar sin solución alguna. Y también por esto hemos hecho referencia a un *neo-socratismo*, pues se presenta —si bien en forma muy diversa— *una discusión lógico-lingüística que sobreentiende la enorme importancia del problema moral.*

Los peligros que la actual perspectiva ética presenta son tan obvios —dada la carencia de un cuadro de valores al que conformar la acción—, que no vale la pena el detenernos en ellos. Sin olvidarlos, podemos, no obstante, hacer resaltar cómo las instancias morales más recientes tienen el mérito de ser una protesta a las formas de abstracción retórica o de conductas formalísticas; tienen la enorme sugestión que lleva consigo la sinceridad; sinceridad que llega hasta la misma esencia del prejuicio y toca en el fondo de la sensibilidad contemporánea. Es el caerse de la máscara frente a la más *exacta* confesión. Se trata en el fondo de un aspecto de *comunicación* entre los hombres, de una singular respuesta a la llamada de la sociabilidad, o mejor, de la intimidad elevada a las dimensiones de la sociabilidad. Reaparece así el problema del lenguaje y de las relaciones de recíproca comprensión. La autenticidad, de existencialista que era, se convierte, por medio del análisis del lenguaje, en social, colectiva.

En esta reciente postura moral hay una complexidad de problemas y situaciones que no conviene desestimar. Sin perder de vista el cuadro de los valores perennes, debemos abordar estos problemas con la intención de indagar en ellos sus orígenes y de describir las íntimas exigencias positivas que en ellos anidan. En última instancia, el hombre no puede querer sino el bien; es necesario ir siguiendo sus pasos y buscar el lenguaje que responda a las exigencias de hoy y de nuestro mundo. No por ceder a la historicidad del bien, sino por recuperarlo en la búsqueda contemporánea. Es también un acto de caridad, la cual es superior a la prudencia, sin que por esto la destruya. Se trata de volver a enunciar la *mayéutica* socrática en los términos de la *metanoia* paulina.

En tanto que se profundiza la investigación moral, el mismo logicismo contemporáneo parece tocar los límites de su eficacia y abrirse al augurio de Mossis R. Cohen, según el cual, termina por aparecer *un universo metafísico donde la ciencia tenga la posibilidad de equivocarse.*

Prof. Armando RIGOBELLO.
Universidad.
Padova.

(Trad. Fray Félix Ruiz.)

Concordancias filosóficas entre S. Agustín y Leonardo Coimbra (*)

Por A. Ambrosio de Pina, S. I.

La muerte en plena edad de realizaciones cortó la obra del gran pensador portugués, a quien le faltó tiempo para profundizar en el estudio de la filosofía de San Agustín, sobre quien escribió un estudio lleno de fuego.

Temperamentos intelectuales afines, con el mismo drama inicial de descubrir el destino del hombre, con la misma visión espiritualista del universo, con la misma ansia de hallar a Dios, con las mismas aspiraciones a lo Infinito, con las mismas emociones y vivencias estéticas, con idéntico humanismo greco-latino, para proyectarse en frases rítmicas y en un estilo impresionista, el genio de San Agustín y el pensamiento de Leonardo Coimbra ofrecen contactos en algunas perspectivas humanas y en la solución de algunas tesis filosóficas.

Ambos indagaron en el claro-oscuro de la ciencia humana el camino para hallar la infinita caridad que sólo descubrieron en la fe, aunque no en su plenitud. Sólo en la eternidad alcanzaron la luz total, que sus pupilas escudriñaron en el mundo: el misterio de Dios y el misterio de la existencia.

Caminando por los vestigios de la fe, Leonardo Coimbra, como pensador cristiano, enriqueció su filosofía, aproximándose inconscientemente al existencialismo agustiniano y conscientemente al Ser divino.

San Agustín y L. Coimbra coinciden en el descubrimiento del fenómeno religioso y en la problemática de lo sobrenatural. El *intellectus quaerens fidem* resolvió en ambos el problema de la conversión personal y de la certeza sobre los orígenes propios de seres contingentes. Todo el drama vivencial de los libros VII y VIII de las Confesiones de San Agustín para llegar al sosiego del espíritu y la quietud del corazón por la posesión de la verdad, tiene su réplica en el libro inacabado de Leonardo Coimbra, *O Homen ès maos com o Destino.*

(*) Comunicación presentada al *Coloquio de Estudios Filosóficos* en Oporto y Braga, del 7 al 9 de marzo de 1959.

AVGVSTINVS, IV (1959), 535-539.

A esta obra le falta el último capítulo, que el autor sustituyó por una consciente aceptación de la realidad sobrenatural y penetración en el mundo luminoso de la gracia. Así se hermanaron las dos grandes inteligencias en Dios, en los esplendores del Ser divino y en la submisión del entendimiento a la fe.

Otro sector en que los dos intelectuales se enlazaron fué el amor a la cultura clásica greco-latina. En ella bucearon, buscando perlas preciosas en su fondo. Ambos se cobijaron a la sombra del árbol de Lacio. Ambos, latinos por su cultura y su lengua, amaron sobremanera el pensamiento helénico, como expresión la más perfecta de las civilizaciones. Conocedores de los filósofos y poetas griegos, revelan en sus obras influencias profundas de cultura griega.

Leonardo Coimbra en sus últimos años comenzó a aprender la lengua griega para no vivir confinado sólo en las traducciones.

No sintió la dificultad del *Ofis me terruit*, de San Agustín, pero tampoco tuvo tiempo de perfeccionarse en el conocimiento de esa lengua.

El drama del hombre, vivido en problemáticas interrogaciones durante la juventud por San Agustín, llenó también la inteligencia de Leonardo, como demuestra el libro que hemos mencionado. En él se refiere *al hambre de ser* que tiene el alma humana y a su aspiración a lo infinito, que son también las grandes ideas tónicas de las Confesiones.

Un texto de Leonardo Coimbra en forma interrogante, a que él dió más tarde forma asertiva con la conversión, nos propone la intrincada cuestión de la naturaleza y de la gracia, de lo natural y sobrenatural, que es una de las líneas del pensamiento agustiniano: «¿Fueron almas libres, dadas en vida, para que viviendo conquistasen por mérito de la propia libertad el ser natural que les fué dado en primera naturaleza, o por ventura recibieron un exceso gratuito de ser, que las hiciera participantes de lo Infinito y lo Eterno?» (1).

El ser natural del hombre por la elevación del orden sobrenatural recibió un exceso gratuito de ser que lo hizo participante de la naturaleza divina, esto es, del ser infinito y eterno. He aquí la cuestión de la naturaleza y de la gracia, el problema candente, el tema tantas veces tratado por San Agustín y que vislumbró Leonardo Coimbra, sin tener tiempo apenas para profundizarlo.

Lógicamente, la evolución del pensamiento del filósofo del creacionismo y su enriquecimiento había de seguir también la línea del sentido agustiniano existencialista. Era el término a que le llevarían las premisas. Las implicaciones agustinianas en la obra de Leonardo lo comprueban.

---

(1) LEONARDO COIMBRA: *O homem às maos como o Destino.* Separata da *R. Port. de Filosofia,* VI, Fasc. 1, pág. 12.

La temporalidad impresionó vivamente el genio de San Agustín. J. Chaix-Ruy llega a afirmar «que el nudo de todas las especulaciones de San Agustín, el centro de toda su filosofía, fué el problema de las relaciones entre el tiempo y la eternidad» (2).

El tiempo es una «distensión» producida en el hombre por su propia «dispersión» y «perversión». Lo estudia San Agustín profundamente en el libro XI de las *Confesiones* y en la *Ciudad de Dios*, y ha sido objeto de brillantes análisis de J. Chaix-Ruy, Profesor en la Facultad de Letras de Argel, y de J. María Le Blond, S. I. (3).

Leonardo Coimbra también trató de este problema, medula del pensamiento agustiniano, y habla de la «temporalización biológica y de la temporalización mecánica que es el tiempo lleno de causalidad» (4). Reconoce que la inteligencia del hombre excede, desde luego, la pura temporalidad animal (5).

Espíritu religioso por temperamento y por educación, de él escribió E. Aresta: «Demasiado polimorfo para encajar en un sistema, Leonardo Coimbra apenas acepta más que una idea directriz: la idea de una Razón dinámica, capaz de contener en sí todas las posibilidades de una experiencia integral, plenamente vivida en la ciencia, en la filosofía y en la Religión» (6).

Vivió dramáticamente la experiencia religiosa, al estilo de San Agustín, cuya frase cita: *In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.*

Con el mismo lenguaje impresionista de poeta, con la misma dialéctica de artista y de filósofo, L. Coimbra vivió el drama de Dios, recibido en la gracia, derramando toda su personalidad en la oración. «Yo después de trabajar, rezo. Después de haberme elevado con mi esfuerzo a las alturas del pensamiento y de la realidad, me arrodillo y canto. Después de contemplar la vida desde el vértice de la Vida, me preparo con audacia y humildad, para que el vuelo que me dé la muerte me arroje al misterioso mar de una mayor Vida» (7).

Sin haber profundizado en el estudio de San Agustín, L. Coimbra lo citó alguna vez, como en la siguiente frase: «Kant, pues, es el Tolomeo de la Filosofía, que de una manera general (olvidando la singularidad de

---

(2) SAINT AUGUSTIN: *Temps et histoire. Etudes Augustiniennes.* París, 1956, página VII.
(3) *Les conversions de S. Augustin.* París, 1950, págs. 246-275.
(4) *O Homem às maos como o Destino,* pág. 18.
(5) *Ib.*, pág. 19.
(6) *Leonardo Coimbra (visto pelos) testemunhos dos seus contemporaneos.* Porto, 1950, pág. 66.
(7) *A Razao Experimental.* Porto, 1923, pág. 390.

un Protágoras, un San Agustín, un Descartes) tendrá el primero sus Copérnicos» (8).

El filósofo creacionista ofrece con San Agustín una espontánea concordancia cuando habla del Santo y de la gracia: «El Santo es una obra de arte y no una alegoría, porque es una auténtica creación. Todo hombre en el cristianismo es dos veces creado: como hombre de muerte y como hombre de vida. El Santo es el hombre que quema sus vestidos y sus carnes de hombre de muerte en el fuego del amor divino y sale de la hoguera hecho un hombre de vida y de eternidad. El santo es el hombre que volvió a nacer» (9).

Leonardo Coimbra reconoce, como ya lo dijo antes San Agustín, que la gracia es una renovación interior, una re-creación y renacimiento, según afirmó Cristo a Nicodemo. El Santo es obra primorosa de la gracia: «El Santo cristiano renace, esto es, nace otra vez; es, por consiguiente, una creación. Por eso es el Creador quien lo hace: sólo la gracia puede dar la santidad. La Gracia es el escultor del Santo, porque la voluntad lo inclinó, vaciado en concha humilde, al lado por donde soplaba el vendaval del Espíritu Santo.

¿Queréis saber si hay electricidad? Tomad un conductor, y cuanto menor fuere su resistencia, mayor será la corriente que da.

¿Queréis saber si la gracia existe? Contemplad al Santo, y cuanto mayor es su humildad, mayor es el caudal de gracia que lo penetra» (10).

En la concepción del amor y la belleza como reflejo de Dios, L. Coimbra identifica su platonismo con el de San Agustín. Escribe P. M. Alves Correia: «Anquero de Quental fué más hegeliano que Leonardo Coimbra y Leonardo Coimbra más platónico que Antero» (11). Mas no queremos profundizar sobre este tema.

La obra de L. Coimbra puede dividirse en tres fases:

Primera fase. Comprende los libros: *Criacionismo* (1912), *A Morte* (1913), *O Pensamento creacionista* (1914), *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916), *A luta pela Imortalidade* (1918).

Segunda fase: *Do Amor e da Morte* (1920), *O Pensamento filosófico de Antero de Quental* (1921), *A Razao Experimental* (1923), *Jesus* (1923).

Tercera fase. Comprende las obras: *S. Francisco de Assis* (1927), *A Rusia de hoje* e *O Homem de sempre* (1935).

Esta última fase tiene un significado especial, y es donde Leonardo Coimbra más se acerca a San Agustín. No llegó a profundizar en él, pero se sintió elevado por una inspiración afín, poética y filosófica.

---

(8) *Ibid.*, pág. 23.
(9) *S. Francisco de Assis*. Porto, 1927, pág. 170.
(10) *Ibid.*, págs. 133-34.
(11) *Leonardo Coimbra visto pelos testemunhos contemporaneos*, pág. 97.

La muerte en la plenitud de su vida (1 de enero de 1936) cortó el desarrollo de su filosofía, cuando se hallaba en la posesión del ideario católico. El gran pensador caminaba hacia el encuentro con San Agustín, el mayor genio cristiano de intuiciones y vivencias noéticas. Así lo demuestran las concordancias filosóficas entre ambos. Se ofrecen en este filósofo elementos que el neoaugustinismo puede asimilar sin necesidad de desviar la línea evolutiva del agustinismo.

A. AMBROSIO DE PINA, S. I.
Braga (Portugal).

(Traducción de Víctor Masino.)

Notas y Documentos

El P. Gemelli, apóstol de la cultura católica

El día 13 de julio, a las nueve y veintitrés minutos falleció en Milán, el Revmo. P. Agostino Gemelli Rector de la Universidad Católica del S. Corazón, y primer Presidente de la Academia Pontificia de las Ciencias 1878-1959. Su desaparición deja un vacío muy sensible, no solamente en Italia, sino en el mundo católico, porque él ha dignificado y ennoblecido la cultura cristiana con su palabra y su ejemplo. Poseyó como pocos el secreto de la comunicación docente. Siendo médico joven, formado en las mejores Universidades europeas, salió de las inquietudes y vacilaciones de su espíritu, abrazando la fe católica, y vistió el hábito franciscano, no sin vencer las mayores resistencias del ambiente familiar. No fué un convertido de última hora, sino en la flor de su juventud, llena de energías y esperanzas. La fe amplió sus aspiraciones y le dió alas para realizar obras que no pueden menos de calificarse como portentosas. Con una insigne honradez mental, y el deseo de levantar el nivel de la cultura católica, emprendió sus grandes batallas espirituales contra el positivismo reinante, haciéndose célebre pronto por su defensa de los milagros de Lourdes, como una muestra científica de la intervención de lo sobrenatural en el mundo. Su obra definitiva fué la fundación de la *Universidad Católica del S. Corazón*, de Milán en 1921. Ella lleva el sello de la formidable fuerza organizativa del P. Gemelli. Su compañero más fiel, durante cincuenta años de trabajos comúnes, Mons. Franceso Olgiatzi, una de las figuras más eminentes de la misma Universidad y del Clero italiano, ha trazado en dos volúmenes la completa historia de la fundación del gran Centro docente, y al mismo tiempo ha dibujado la talla científica y apostólica de su fundador. Aunque austero cultivador de los medios científicos, el P. Gemelli, no ha sido un frío intelectual, sino un humanista cristiano, interesado por todos los problemas vivos del hombre de hoy, para ayudarle a conseguir su salvación.

El Profesor Félix Bataglia ha dicho recientemente de él: "El nombre del Padre Gemelli está ligado a la más madura afirmación de la conciencia católica del pueblo italiano, en el plano de la cultura y de la ciencia, después de la primera guerra mundial. Vencido el positivismo de su juventud, él ha advertido las exigencias más profundas y más vivas de la religión, y ha sentido la urgencia de una renovación institucional-universitaria que llenara sus aspiraciones, aun frente a otras ideas y en competencia con ellas. Lo que el Cardenal Mercier hizo en Bélgica, ha realizado el P. Gemelli entre nosotros, dejando a las generaciones futuras un legado de doctrina y de fe, que con el tiempo irá manifestándose cada vez más maduro y duradero".

Desafiando el espíritu laico y racionalista de las Universidades oficiales, el P. Gemelli fundó la suya sobre el espíritu de Cristo, a decir, la fe sobrenatural, afirmada, vivida, sostenida sobre la cultura. No sólo los sabios y los

AVGVSTINVS, IV (1959), 543-545.

investigadores, sino también los cristianos humildes, los orantes y devotos ocultos, las ancianitas del ahorro y del óbulo insignificante habían de ser las columnas de la fundación y de la vida del nuevo Centro.

Cristo Rey con su corazón traspasado había de ser el Rey de todas las inteligencias y corazones, y almas escogidas y de sacrificio le harían constantemente guardia de honor y amor en la Capilla de la misma Universidad, para los fines más altos de la grande obra.

Y así el Ateneo milanense tiene un sello profundamente popular y católico, porque lo sostienen las plegarias humildes y las ofertas de los fieles italianos.

Intelectualmente considerada la Universidad de Milán aspira a la afirmación de la verdad íntegra, y a la síntesis del pensamiento católico, elaborado con todos los instrumentos y medios que la ciencia de hoy pone en las manos de los hombres. Comenzó esta síntesis con una revista de divulgación cultural, que se anticipó a la fundación de la Universidad: *Vita e Pensiero.*

Vida y pensamiento cifran los ideales universitarios de los fundadores del Centro y de la revista. El mismo P. Gemelli en las primeras páginas de *Vita e Pensiero* expresó su reconocimiento de la perenne validez y riqueza inagotable del pensamiento católico tradicional. Con la *Revista de Filosofía Neoscolástica,* órgano filosófico del mismo Centro, proclamó las bases teóricas de la nueva fundación, para dar la batalla al positivismo o idealismo moderno.

Escandalosamente comenzaba así el primer artículo de *Vita e Pensiero: Ecco il nostro programma: noi siamo medioevalisti.* Nosotros somos medievalistas.

Y a continuación explica las aspiraciones de la Revista y el reconocimiento de la plena validez y riqueza inagotable del pensamiento católico tradicional. *Ci muove a pietá questa povera cultura moderna.*

Nos mueve a piedad esta pobre cultura moderna, dice con gran sensibilidad apostólica, que en el P. Gemelli se manifestó inmediatamente después de la conversión. Lo que lamentaba en la cultura moderna, es su fragamentaridad y su falta de alma espiritual. "Ella forma mosaico construído por un muchacho anormal, que no tiene el sentido de los colores y de las figuras. Nosotros tenemos miedo a esta cultura moderna, no porque levante sus armas contra nuestra fe, sino porque pierde a las almas, matando en ellas toda espontaneidad de pensamiento."

Y contra esta cultura anormal y asesina de las almas el P. Gemelli desplegó la bandera de la Universidad para difundir una cultura orgánica, una cultura que recoja y vivifique armónicamente toda nuestra actividad espiritual, capaz de estimular el sano desarrollo de la personalidad humana, formando el pensamiento. La cultura debe ir a la conquista de todos los valores legítimos del espíritu humano, poniendo en ellos luz, orden y jerarquía.

Pero el medioevalismo podía ser una fórmula absurda, entendida materialmente. Por eso sus defensores declaran: Medievalistas en la sustancia, modernísimos en la forma. Tradición y modernidad: he aquí los pilares del nuevo Centro milanés.

Y el fin de todo, la formación espiritual de las nuevas generaciones cristianas. "Nosotros queremos ante todo y sobre todo contribuir modestamente, según nos permiten nuestras fuerzas, a formar almas y almas cristianas. Nosotros queremos contribuir con la mayor eficacia posible a devolver a la personalidad humana aquel valor, aquella elevación, que corresponden a la grandeza y a la divinidad de la misión cristiana y que constituyen el primero e imprescindible deber de todo hombre."

Más tarde en la misma revista escribía: "Nosotros escribimos por apostolado, por necesidad espiritual, por un íntimo anhelo de la renovación propia y de los demás; y esta actividad no se realiza plenamente más que trabajando, escribiendo, rezando por una renovación religiosa de lo futuro, aun cultural de nuestra Italia".

Enlazar el mundo natural y sobrenatural es la misión de la cultura cristiana. "La verdadera vida desde que Cristo ha redimido al mundo es fruto de la gracia: la vida es fecunda, si es vida de gracia. También el pensamiento, la filosofía, la ciencia, todo saber como todo arte son fecundos, si son frutos de la gracia."

Con lo cual no se quiere negar el valor de la especulación filosófica, ni el de los métodos científicos para descubrir los fenómenos. Los laboratorios de investigación y los métodos introducidos en la Universidad Católica, muestran la armonía de los valores naturales y sobrenaturales en el logro de ideal cultural. Gemelli repite el profundo pensamiento de su predecesor G. Toniolo: "La religión es una genial y constante pedagogía, o si queréis, una metodología científica, que ayuda como ninguna otra jamás al progreso de las ciencias".

Y así el mismo Fundador de la Universidad dió ejemplo del espíritu progresivo e investigador, con sus obras originalísimas, cuales "Nuovi metodi e Orizzonti nella psicologia sperimentale", "La psicologia applicata all'industria", "La personalitá del delinquente nei suoi fondamenti biologici e psichologici", "Introduzionie all Psicologia"... Cultivó igualmente la especulación filosófica, y contribuyó al renacimiento en Italia de la Filosofía neoescolástica, con la fundación de la *Rivista di Filosofia Neoscolastica.* En su libro "Il mio contributo alla Filosofia Neoscolastica" muestra cuánto ayuda ella al científico y cuánto gana la verdadera ciencia, con las verdades fundamentales de la Filosofía tradicional.

VÍCTOR MASINO

BOLETIN ESPIRITUAL AGUSTINIANO

I

EN LA ESCUELA DE S. AGUSTÍN

En el florecimiento actual de los estudios sobre la espiritualidad cristiana no podía quedar olvidado S. Agustín. Y así un agustinólogo de tanta erudición y competencia, como el P. J. M. Thonnard, de los Agustinos de la Asunción, nos ofrece ahora el tratado de la vida espiritual según la escuela del Santo (1).

Recuerda en la introducción la graciosa metáfora de S. Francisco de Sales sobre la ramilletera Glicera, que tenía la habilidad de hacer con las mismas flores diversas guirnaldas, que producían diverso agrado por el arte con que sabía colocar las mismas flores.

Así las diversas formas o escuelas de espiritualidad son diversos ramilletes, hechos con las mismas flores, y tienen una sola fragancia que es el olor a Cristo. Las obras de S. Agustín ofrecen un copioso vergel de pensamientos espirituales, que ordenan el fin de la vida cristiana y los medios para conseguirla, porque en última instancia éstos son los elementos que pueden presentar una espiritualidad. El Obispo de Hipona tuvo una visión particular de la realidad de los misterios cristianos y de sus aplicaciones a la vida, y dió realce a ciertos aspectos y con relación a ellos organizó una síntesis armoniosa de la espiritualidad, de que han vivido y viven todavía muchas almas.

San Agustín luchó siempre por vivir en espíritu y verdad, el ideal cristiano de la perfección. Mejor aún, se afanó por vivir, por comprender y expresar la vida de la gracia que nos trajo Cristo. Estas tres cosas, que Dilthey ponía como elementos necesarios para la comprensión del mundo histórico: vivencia, comprensión *y* expresión, *califican todos los esfuerzos de la vida espiritual de San Agustín. Y de su vivencia, comprensión y expresión del cristianismo nos dejó una heredad de ideas, de que nos aprovechamos aun los hombres de hoy.*

Justamente el P. Thonnard reduce la espiritualidad agustiniana a la espiritualidad católica, es decir, a las grandes visiones del Nuevo Testamento, en particular a las de S. Juan y S. Pablo y al mandato supremo de la caridad, que es la vida de la vida del espíritu. En este libro pues se desenvuelven muchas de las ideas que el P. Portalié llamaría «le grand augustinisme».

En S. Agustín hay doctrinas esenciales y hay un método particular de tratar las cosas espirituales. En este aspecto él es un jefe de escuela, un maestro en espiritualidad, como lo es en teología y filosofía.

Él tiene para ser maestro una rica experiencia de cosas espirituales, un caudal de doctrina abundante, y un estilo sabio y eficaz, con que ha influído e influye todavía en muchas almas, que acatan su magisterio y viven de sus enseñanzas. En este sentido podemos hablar con el autor de una espiritualidad agustiniana, *que ofrece sus perspectivas propias y originales, sus directivas y exhortaciones, sancionadas con ejemplos. Y aun cuando el progreso espiritual de la Iglesia y el desarrollo de sus dogmas ha traído, sin duda, sus novedades a lo largo de los siglos, S. Agustín no por eso se ha quedado atrás, sino vive e influye en nuestro tiempo, prolongándose su piedad en las más manifestaciones más auténticas de la piedad católica actual. Por eso, el P. Thonnard piensa que el gran Doctor sigue siendo un buen Maestro para nuestro tiempo, porque su*

(1) F. J. THONNARD, A. A., *Traité de vie spirituelle a lécole de Saint Augustin.* Editions Bonne Presse. Paris, 1959, 822 págs.

voz conmueve la sensibilidad del hombre de hoy. Su manera de comprender y practicar y expresar la vida espiritual satisface nuestros anhelos.

Y así se presenta como un ramilletero de S. Agustín para ordenar sus pensamientos y ofrecerlos a las almas actuales. Digamos entre paréntesis que esta de ramilletear en el vergel de S. Agustín, escogiendo mil lindas flores de pensamientos que allí atraen la vista y la recrean, ha sido una ocupación muy antigua en los de votos del Santo. Pues ¿qué son los que llamamos antologías, *sino manojos de flores selectas, tomadas en las obras de un escritor?*

Recordemos a S. Próspero, al monje Eugipio, a Francisco Mayron, remilletero de la ciudad, al P. Félix Mayr, Tonna Barthet, Petrelli...

No es que la obra del P. Thonnard sea una selección antológica de textos agustinianos, como las citadas anteriormente; sino una ordenación y presentación de ideas espirituales para deleite y provecho de los lectores. ¿Y cómo ordena el citado Padre las ideas de S. Agustín? Porque sin duda, y más tratándose de ideas espirituales, se pueden formar muchos y muy lindos y variados ramilletes. Glicera podía haber hecho maravillas, si hubiera poseído el arte y habilidad espiritual, que para este menester se requiere. El P. Thonnard tiene también buena mano de ramilletero. Su ordenación de materias no puede ser más sencilla. La vida espiritual tiene tres aspectos esenciales: el principio, el medio y el fin, es decir, los orígenes, el progreso, y el término. En última instancia estamos en las cuestiones eternas e insoslayables para el hombre. ¿De dónde venimos, por dónde vamos, a dónde hemos de ir? No se diga que estas son cuestiones bizantinas, y que no interesan a los hombres. Son las únicas interesantes para todo ser racional. La idea misma de viaje, de peregrinación, tan entrañable al agustinismo, anima la dialéctica de esta exposición, siendo la caridad la fuerza motriz, el impulso de todo progreso, y aun el término de la llegada.

La caridad unifica todo el trabajo de selección del P. Asuncionista.

Somos los cristianos romeros del amor. Venimos del amor, vamos por el amor, y caminamos hacia la meta de un amor eterno y beatificante. Verbum *y* caritas *son las dos palabras más ricas del vocabulario agustiniano. Y forman la cifra y compendio de toda la vida espiritual. La caridad está en el principio, la caridad en el medio, la caridad al fin de la vida espiritual. He aquí los tres temas que vivifican la dialéctica de este libro.*

Con todo, al desarrollar cada parte orgánica, el P. Thonnard ha sabido dar entrada a muchas ideas, siempre fiel al espíritu complejo y multiforme del autor, a quien estudia. Y así su método expositivo sigue de cerca el del mismo San Agustín, que es el método sintético. San Agustín sitúa al hombre y todas las cosas en su verdadero centro, que es Dios, siguiendo el movimiento discursivo de la fe sobrenatural, que va en busca de inteligencia. Las cosas descubren su ser y aparecen radiantes de decoro y finalidad, cuando se miran al resplandor de Dios. Por eso el genio de S. Agustín, unas veces baja de Dios al seno de las criaturas para iluminarlas con la luz de lo alto, y otras sube de las criaturas al Creador, llevándose, como botín, los resplandores de sabiduría, de bondad, de hermosura, que cautivan nuestro entendimiento, o también la carga y el fardo de nuestras miserias para que Él las cure y restañe con su misericordia.

Este método ascensivo y descensivo es muy propio de la especulación agustiniana y lo es igualmente del expositor de este síntesis de su espiritualidad. Y así por ejemplo, al exponer los orígenes de la vida espiritual, después de descender de la Trinidad como de la fuente originaria y primordial, de donde emanan todos los bienes de las criaturas, siguiendo el camino iluminado por la sabiduría, luego desciende también al fondo del corazón humano, donde se anida un deseo profundísimo de Dios, una aspiración al bien absoluto y a la bienaventuranza eterna, que es el resorte más fino y escondido de todos los movimientos e inquietudes del corazón humano. Teología, psicología, historia, todo ayudaba a S. Agustín para vivir, comprender y explicar el hecho de la vida espiritual.

El totum exigit te qui fecit te, *totalmente te exige a ti el que te hizo a ti, diríamos que es también una exigencia metodológica del Santo. Todo el ser espiritual debe ponerse vibrante y en acecho para movilizar todas las fuerzas fortalecer la mirada y resolver los problemas que atañen a la vida de nuestro espíritu. La totalidad del ser espiritual debe abarcar la plenitud de la vida, es*

decir, el principio, el medio y el fin. Así pues, se presentan tres grandes aspectos en la vida espiritual agustiniana: Dios y el alma, la purificación, la vida teologal.

Únicamente la sabiduría cristiana puede derramar su luz sobre estos aspectos. Con respecto a los orígenes de la vida espiritual, después de indicar la naturaleza de ésta, el autor considera el alma como imagen y templo de Dios, su deseo de felicidad, el drama de la caída de Adán, al que se enlazan el estado de la justicia original y la redención.

La Creación del alma por Dios a su imagen y semejanza, y la restauración de la misma por la redención, ocupa al autor en sabrosas consideraciones sobre los misterios de la Trinidad y del Verbo Encarnado. Nos hallamos en las fuentes mismas de la vida espiritual: la trinitaria y la cristológica. Si la Trinidad es el principio y el término de nuestro itinerario, porque nos hace participar de su vida por la gracia, Cristo es el Mediador, que viniendo de allí, y formando una nueva familia en la tierra, ha dado a sus miembros entrada en la intimidad de aquella familia y en la inefable unión de su caridad. Por eso la devoción a la Trinidad informa la vida del cristiano. Pero, al oscurecerse en el hombre la imagen de Dios por el pecado, vino la rotura fatal y desvío de las fuentes de la vida superior. Es decir, entró en el drama del pecado, y con él, una nueva y particular providencia e intervención de Dios en el mundo.

En su más profunda esencia esta intervención es la Mediación del Hijo de Dios. Por eso Cristo Medianero nuestro, ocupa el centro mismo de nuestra espiritualidad, y la Cristología llena de luz las páginas de este libro. Cristo ilumina, atrae y vivifica a las almas. Él es el Maestro y Doctor de la divina verdad, el ejemplar de toda perfección, el Salvador del género humano, el Médico de las almas, el Sumo Sacerdote y Víctima, la fuente y la plenitud de la vida.

Cada uno de estos temas, sobre los que la meditación agustiniana nos ha dejado tanta riqueza de ideas, nos descubre particularmente horizontes de la espiritualidad.

«Así Cristo es muy bien la plenitud de la vida espiritual de la que toda alma cristiana participa. Todo nuestro avance hacia la perfección consiste en vivir cada vez más en Él y por Él, imitando cada uno su infinita perfección según nuestra vocación propia», dice el autor.

En esta comunicación de la vida divina, cuyos orígenes se ocultan en la Trinidad, a Cristo que es nuestro principal Vaso comunicante, se enlazan la Virgen María y la Iglesia, que es su cuerpo. Ambas se hallan en las fuentes mismas de la vida espiritual, aunque en diverso plano que la Trinidad y el Verbo Encarnado. La espiritualidad agustiniana es mariológica y eclesiástica. María, no sólo es la criatura purísima que venció al pecado en todas sus formas, sino Madre espiritual de los miembros de Cristo, que somos los cristianos, por su cooperación caritativa a la gracia, y modelo de todas las virtudes, o ejemplar de perfección. Ella pues, cooperó, al nacimiento espiritual de los hijos de Dios. Sobre la Iglesia, tan íntimamente enlazada a María, dejando otras perspectivas teológicas y apologéticas, el P. Thonnard realza particularmente el aspecto maternal con respecto a las almas, a las que engendra a la vida espiritual. Tanto María como la Iglesia son Madres de almas, en un sentido sobrenatural para San Agustín.

La Iglesia, dotada con la Sangre preciosa de Cristo, pretioso Sangline Christi dotada, *es madre de los pueblos,* populos parit, sed unius membra sunt, cuius ipsa est corpus et coniux, in multis mater est unitatis.

Al engendrar los pueblos por la fe, esperanza y caridad de Cristo, los une en la fe, esperanza y caridad de un solo Cuerpo. Aquí entran las grandes perspectivas de la Ciudad de Dios como Reino de Cristo, en lucha perpetua con el reino de Satanás.

Al hablar de la Iglesia, inserta también nuestro autor, la doctrina sobre el Don de Dios, que es el Espíritu Santo, alma que vivifica el Cuerpo de Cristo. Así brillan con mayor claridad los orígenes de la vida espiritual, porque en relación con el Espíritu Santo, se nos da una síntesis de la doctrina de la gracia, y se describe su naturaleza, sus etapas, sus relaciones con la libertad y sus frutos que son las virtudes y los dones. Así la teología de la gracia y del Espíritu Santo nos elevan de nuevo a las fuentes superiores de la Trinidad, de donde vienen todo don y toda fuerza de vida espiritual.

Expuestos los orígenes con una gran copia de doctrina agustiniana, en la segunda parte describe el autor los progresos y sus leyes, es decir, la sucesiva purificación del alma y la ascensión gradual a la caridad, que es la meta suprema. Entran aquí las perspectivas clásicas sobre la vida contemplativa y activa, la escala de la subida a Dios, el obstáculo del pecado, los remedios contra él, el combate cristiano contra las tres concupiscencias, y la medicina universal de la penitencia. El progreso de las virtudes se estudia en dos formas de vida: la ordinaria y común de los cristianos, que aspira a la práctica de las virtudes cristianas, a la continencia y caridad, a la oración y frecuencia de sacramentos y participación de la vida liturgia, y la vida religiosa, que tiende a la perfección con la práctica de los consejos evangélicos, de la pobreza, obediencia y castidad.

En la tercera parte todavía se perfila mejor esta ascensión continua, considerándola en sus principios divinos, que son las tres virtudes teologales y los dones del Espíritu Santo.

La Trinidad reluce aquí con más limpio resplander en la vida de la fe profunda, del amor total, y de la entrega al apostolado en la Ciudad de Dios.

La espiritualidad agustiniana corona en el apostolado, cuya fuente íntima es la caridad, cuyo cuadro de desarrollo es la organización de la Ciudad de Dios, cuyas formas son la acción doctrinal, para extender la fe, la acción moral, para desarrollar las virtudes, y la acción social para organizar y mantener la Iglesia católica, que es el Cuerpo de Cristo, siendo su alma la vida de Cristo en la Iglesia.

Tal es el resumen del libro del P. Thonnard, que con tanta claridad de principios, y abundancia de doctrina agustiniana, nos ofrece un S. Agustín totalmente moderno en su espiritualidad. No hay una idea que haya envejecido en esta presentación; no hay ninguna flor marchita en este espléndido ramillete de pensamientos agustinianos. Todo es actual, luminoso y fragante.

El P. Thonnard con frecuencia alude a la doctrina del P. D'Alzon, que vivió tan intensamente la espiritualidad agustiniana, para incorporarla a la Congregación que fundó de los Agustinos de la Asunción.

Por eso la exposición del P. Thonnard tiene también un tono cálido y familiar como de quien está viviendo lo que explica, realizando la más profunda aspiración del augustinismo, que es enlazar la verdad y la vida.

II

LA ÉTICA DEL CORAZÓN PURO

Con el título Reformativo aus dem Ewigen, *la reforma desde lo eterno, Albert Auer ha publicado las tres conferencias que pronunció en la Semana de la Escuela Superior de Salzburgo en 1954 con motivo del Centenario del nacimiento de S. Agustín. El volumen lo presenta espléndidamente la Editorial de Otto Müller de Salzburgo y va enriquecido con otros estudios sobre S. Francisco, S. Buenaventura y Lutero, y un último capítulo sobre* Imago-Trias. *del mismo S. Agustín (1).*

El contenido de todo el volumen es agustiniano y se presenta con propósito de renovación espiritual. Reforma el espíritu en un sentido agustiniano es una gran necesidad de nuestra época. «Lo que nosotros necesitamos, dice el autor, es la profundidad, la anchura y grandeza de espíritu de aquella primitiva conciencia cristiana y de su postura espiritual, perdida para nosotros: el sentimiento de la única realidad y primordial necesidad: Dios. Pero Dios concebido y recibido en una conciencia de viva proximidad a Él en un alma que vive de su posesión divina, realizando el cambio de la deificación, la reformatio animae *de S. Agustín. Tal es en verdad el espíritu del primitivo Cristianismo, y del de la época de los Padres, y sobre todo, de aquel Padre que ha impreso su sello en el Cristianismo de Occidente, S. Agustín.»*

En S. Agustín busca Auer, sobre, todo tres cosas: su concepción totalitaria o Cristocéntrica, su ética del corazón puro, su contemplación de la sabiduría.

(1) ALBERT AUER. *Reformatio aus dem Ewigen. Augustinus-Franz von Assisi-Bonaventura-Luther.* Im Otto Müller Verlag. Salzburg, 1955, 191 págs.

Al explicar el atractivo perenne del genio de S. Agustín, lo halla en dos elementos que lo definen. Él es el cristiano perfecto que ha asimilado todas las fuerzas vivas de la Religión de Cristo, la síntesis de S. Juan y de S. Pablo, pero a la vez se hallan en él los más profundos estratos de la antigua sabiduría, los restos de la primitiva humanidad.

Lo originariamente humano y lo divinamente nuevo del Cristianismo constituyen la grandeza espiritual de S. Agustín. Al ahondar en la profundidad de estos elementos humanos, el autor descubre el tesoro cultural antiquísimo que podemos comprender con el nombre de Sophia, *en que se sumergen las raíces de su ética. «Su actitud existencial no nace de una forma de realismo, sino está fundada en la metafísica, la cual se enlaza en su más elevada forma con la mística del Logos (Logosmystik).»*

El descubrimiento del Logos fué para S. Agustín lo que el descubrimiento del nuevo mundo para los hombres del siglo XVI. Su alma quedó entonces definitivamente orientada con una nueva polaridad ética y religiosa. La verdad se le apareció con una estrella nueva en el horizonte íntimo y ya no le fué posible apartar los ojos de su luz. Lo que vió fué el Deus lumen cordis mei, virtus maritans animan meam: *Dios es la luz del mundo interior, la fuerza que fecunda la vida y la hace fructuosa en obras buenas. Lo más íntimo del ser humano se halla vinculado a una verdad iluminante, que se identifica con el sumo bien, y beatifica el alma. No se trata de una fría adecuación intelectual entre el entendimiento y la cosa, sino de una actitud y cambio personal, en que todo el ser humano vibra y se compromete a las exigencias de la visión interior.*

Este compromiso implica una postura ética. Como dice el autor, Ethisch sein ist Wahrheit haben. *La verdad, como plenitud ontológica, iluminante y beatificante, exige una sumisión completa del hombre. Igualmente requiere el* purum cor, *el corazón puro, que es uno de los puntos céntricos de la ética agustiniana.*

La posesión de la verdad impone pureza y trascendencia con retorno al mundo interior: Noli foras ire, in teipsum redit, transcende teipsum. *Hay aquí una aversión del mundo externo, es decir, purificación de la sensualidad, y una conversión o retorno a lo íntimo y una ascensión a Dios, que nos trasciende y enriquece con el goce de su posesión.*

Por eso la ética agustiniana insiste tanto sobre el propio conocimiento: ut mens seipsam cognoscat. *Y que se conozca como imagen de Dios, porque su reforma interior debe hacerse según esa imagen:* Fit ergo renovatio mentis secundum Deum vel secundum imaginem eius... ut in ea re intelligatur fieri haec reformatio, ubi est imago Dei, id est in mente (2).

La reformación y renovación íntima exigen una constante tarea de purificación para conseguir el purum cor, *que es la médula de la ética agustiniana:* Das Kernstuck des augustinischen Ethik ist das purum cor, *dice Auer. Su mística y ética son inconcebibles sin este elemento. La vida humana debe ser un itinerario de purificación y en ella intervienen las virtudes cardinales, con que el alma se libera de los defectos que impiden ver a Dios. Ellas son* virtudes purgatoriae, *virtudes de purgación y embellecimiento interior.*

La doctrina de las virtudes cardinales, enseñada por la ética pagana, se acendra y enriquece en S. Agustín de nuevos valores cristianos, para conseguir el ideal de la mens purgata, *que fué un ideal imposible a los antiguos.*

Según Auer, la doctrina de las virtudes cardinales en S. Agustín lleva el sello neoplatónico. Es decir, no sólo ofrecen ellas una vertiente que da al mundo social, para regular las relaciones humanas, sino una vertiente individual para purificar al hombre y adaptar su órgano óptico a la contemplación de la verdad. Así la prudencia es la visión del mundo de los valores con su íntima jerarquía, que sirve de escala de ascensión espiritual. La justicia ordena el ser personal en sus más profundos anhelos, y produce la armonía y el orden interior. La templanza lo aparta del mundo sensible, y le abre a las perspectivas del mundo superior. Finalmente la fortaleza le comunica la permanencia para vivir en la luz de Dios.

De este modo, las virtudes cardinales liberan al hombre del dominio de las pasiones y afectos, y lo habilitan para la visión o contemplación de la verdad.

(2) *De Trin.*, XIV, 16: XIII, 3.

Es lo que llama S. Agustín la familiaritas veritatis, *el vivir familiarmente en la verdad:* Ut caritate purgati eo perveniant ubi familiaritas veritatis mirari desistant. *Auer identifica el* purum cor *con la* mens purgata: Purum cor ist also die Mens, welche allein der Illumination zugänglich ist. *Los de corazón puro verán a Dios, porque sólo ellos son capaces de iluminación».*

A este propósito recuerda el autor la doctrina de la escala septenaria del libro De quantitate animae, *que no sin razón se ha comparado a las siete* Moradas *del Castillo interior de Sta. Teresa de Jesús.*

La Ética se enlaza, pues, con los más altos grados de la espiritualidad, es decir, de la Mística. La especulación metafísica, la acción moral y la vida religiosa forman una trama inseparable en la concepción agustiniana.

Por eso tiene tanta parte la sabiduría, que fué igualmente tema de meditación y estima de parte de los más antiguos pensadores del Oriente y Occidente. El autor menciona la doctrina del Logos de Lao-tse. Por la sabiduría, cuyos dominios son universales, el pensador se eleva al Logos, que es razón del mundo. Ya en los primeros libros, sobre todo en los del Libre albedrío, *S. Agustín hizo muy audaces incursiones en el mundo superior de la Verdad, que es fuente de toda sabiduría. Pero la sabiduría encarnada derrama nuevo esplendor sobre el mundo de la materia y la santificación del cuerpo humano, hasta donde llega la acción de la ética cristiana.*

Todos los grandes pensadores que se han consagrado a la investigación de la verdad y del misterio del Universo, se han encontrado en esta zona alta y luminosa del Logos: los griegos, los latinos, los forjadores de la cultura china, los pensadores del Tíbet, los Sumerios y Babilonios.

Este hecho fué señalado por los primeros apologistas, como Clemente Alejandrino, S. Irineo y S. Justino, al admitir una presencia del Verbo en los más nobles de la especulación humana.

El tema es más vasto de lo que parece, porque nos lleva a las relaciones del Cristianismo con la antigua humanidad y su cultura espiritual.

III

EL PEREGRINO DE LA CIUDAD DE DIOS

También Otto Perler se ha sentido atraído por la hermosura y variedad del vergel agustiniano y presenta su guirnalda de flores o de pensamientos, agrupándolos en torno a la idea de peregrinación, o del hombre viador. El Peregrino de la Ciudad de Dios es el título de su nuevo libro, publicado por la Buena Prensa de París (1).

Es un libro de iniciación espiritual según S. Agustín, y nos instruye en los caminos seguros de la verdadera sabiduría y del amor. Perler se ha mantenido en unos límites más angostos que el P. Thonnard, al exponer el tema de la espiritualidad agustiniana. También aquí la sabiduría contemplativa sirve de enjullo para recoger las ideas. Pero en S. Agustín las ideas y la vida se entrelazan y forman un tejido inseparable. Espiritualidad y personalidad no se pueden escindir en su obra. La compenetración en semejante personalidad, dice Perler, del mundo antiguo y del mundo cristiano, de la filosofía y de la teología, de la naturaleza y de la gracia, de la teoría y de la experiencia, es lo que le hace tan atractivo y seductor y constituye su verdadera grandeza; pero esto mismo crea dificultades, cuando se trata de comprender y exponer su pensamiento. Porque San Agustín, desgajado de su universo espiritual, ya no sería S. Agustín. Su personalidad se arraiga en su teología.

Por eso el autor no separa la vida de las ideas, sino las ofrece juntas y en el vivo desarrollo que tuvieron en su persona.

Todo el movimiento del espíritu tiene por resorte el hecho vital, que San Agustín puso al principio de sus Confesiones: Señor, nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón está inquieto hasta reposar en Vos. Es lo que llama Perler el tormento divino, la expresión del deseo más íntimo del hombre, que llama eco en todos los corazones, y es tanto más profundo, cuanto más finos son ellos.

(1) OTHMAR PERLER, *Le Pèlerin de la Cité de Dieu.* Traduction de R. L. Oechslin. *Initiation à la spiritualité de St. Augustin.* Bonne Presse. Paris, 1957, 192 págs. El título original en alemán es *Weisheit und Liebe.*

El tormento divino explica la historia del alma de S. Agustín, el drama de su conversión, su entrada en el camino verdadero de la dicha, que es Cristo.

Pero no se ha de creer que, al entrar en este camino cesó la inquietud; al contrario se afinó más, porque el Cristianismo le reveló una belleza nueva y un largo itinerario lleno de sorpresas y maravillas. Se esclarecieron las rutas al viajero, pero no se le dispensó ni de la fatiga ni de la carrera hasta la muerte. El bautismo fué impulso para el nuevo corredor y la meta de su movimiento, la sabiduría, es decir, un armonioso equilibrio entre la luz y la vida, la personalidad y la verdad de Dios.

En sus homilías sobre la hospitalidad dada a Cristo por las hermanas de Lázaro, S. Agustín, siguiendo los pasos de Orígenes, y aun de S. Ambrosio, se complugo en describir el privilegio y descanso de María Magdalena: Transit labor multitudinis et remanet caritas unitatis. *Pasa el tormento de lo múltiple y queda el amor de la unidad. La simplificación de la vida espiritual, que tanto anhelan todas las almas profundas, como S. Agustín, no se relaciona tanto con Uno de Plotino como con el* Porro unum est necessarium *de la conversación de Cristo con las hermanas de Betania.*

Como S. Agustín, suspiraba también Sta. Teresa: ¡Ah! ¡No andar así tan dividida! La división significa lucha, guerra, tormento, vigilia y vigilancia de fronteras. Pero en esta lucha se forjan y robustecen las virtudes cristianas: la continencia, la humildad, la obediencia, el desprendimiento de las cosas temporales.

«Pero en todo la humildad y la justa medida son sus primeras exigencias. No exigirá otra cosa uno de los más grandes admiradores de esta ascesis, S. Benito de Nursia.»

Mas la ascesis cristiana no sólo tiene por fin desarraigar, sino también plantar. Hay que quitar el mal amor para poner el bueno. O mejor hay que imponer el orden del amor, que es la verdadera virtud, la cual aspira constantemente a la posesión de Dios. «En su filosofía Platón y Plotino daban ya la primacía al Bien. En S. Agustín, con la influencia de S. Juan y S. Pablo, la caridad se convierte en un sol, que trasfigura, calienta y vivifica todo su pensamiento, sus sentimientos y a su acción. Con razón los artistas ponen al teólogo de la caridad por emblema un corazón flechado.»

Mas la doctrina de la caridad está íntimamente penetrada de la gracia de Cristo, sin la cual nada puede explicarse en la espiritualidad agustiniana.

Justamente Perler dedica su parte a la gracia victoriosa que forma al asceta y al Santo. «La voluntad humana no consigue la gracia con su libertad, sino más bien, la libertad por la gracia, y para perseverar en el bien, la estabilidad, fruto del gozo santo, una fuerza que nada la puede quebrantar.» S. Agustín se complace en repetir el texto paulino: ¿Qué tienes que no hayas recibido? para humillar y sofocar constantemente todo movimiento de hinchazón y de vanagloria que amenazan la vida espiritual. La doctrina de la gracia es la doctrina de la humildad, es decir, el resumen de toda la disciplina cristiana, según el Santo.

Lo mismo que el P. Thonnard, O. Perler realza el rasgo eclesiológico y mariano de la espiritualidad agustiniana. Los protestantes han pretendido ver una antimonia insoluble entre la interioridad y la sumisión a una Iglesia.

Pero no hay conflicto entre ambas cosas. Mas bien la Iglesia forma constantemente en el espíritu humano fuerzas vivas y creadoras de intimidad. Los Santos católicos son los tipos más auténticos de la interioridad.

Cristo, como Medianero universal, tiene un señorío regio sobre toda la vida de los cristianos. La teología da el nombre de gracia capital a la plenitud de dones que se derivan de la Humanidad de Cristo para repartirse por todos los miembros de su Cuerpo. La caridad que une al Hijo de Dios con la humanidad se extiende también de la Cabeza a los miembros, para formar una sociedad espiritual, que es a la vez un templo de Dios, y comprende a todos los regenerados con la gracia de Cristo. Este doble aspecto de unión con la Cabeza, y con los miembros entre sí define el aspecto social de la espiritualidad cristiana y agustiniana. S. Agustín venera a la Iglesia como la Esposa de Cristo y como la Madre de los vivientes. Y aquí se enlaza igualmente la figura de María, para introducirla en lo más profundo de la piedad católica, que es esencialmente una piedad mariana.

En María se vislumbran y descubren las prerrogativas de la Iglesia, es de-

cir, su virginidad y maternidad espiritual. Por eso hay un movimiento circulatorio entre Cristo, María y la Iglesia. María nos lleva a la Iglesia y la Iglesia nos lleva a María, y ambas Vírgenes y Madres de Cristo, imprimen en nosotros los rasgos peculiares de los hijos de Dios, es decir, nos cristifican. La unión y conformidad con Cristo es la obra espiritual propia de las dos Madres de los hombres.

Aquí interviene también de un modo eficaz el Sacramento de la Eucaristía, que realiza la unión transformante en Cristo. Cuerpo de Cristo, Espíritu de Cristo y espiritualidad cristiana son inseparables. Hacerse Cuerpo de Cristo es vivir del Espíritu de Cristo. Y todo ello equivale a un proceso de deificación de los cristianos, a imagen de la Trinidad, restaurando en la memoria, en el entendimiento y voluntad la semejanza con Dios. Aquí es donde la sabiduría contemplativa tiene su misión principal, imprimiendo una forma de presencia de Dios, que es el fruto más alto de la espiritualidad. Todo el ser humano se espiritualiza con la contemplación de Dios, y recibe la impresión de sus rasgos en nuestra alma.

La conquista de esta sabiduría fué anhelo constante de S. Agustín. Desde su lectura del Hortensio ciceroniano se le envileció de repente toda vana esperanza de bienes del siglo, y con increíble encendimiento del corazón, deseó la sabiduría imperecedera, y comenzó a elevarse a Dios.

Por eso el libro de Perler pone como última meta a los peregrinos la vista de la Ciudad futura de la paz perpetua, que será el premio de la justicia. Los hijos de Dios trabajan en este mundo por la tranquilidad del orden y esta la visión de paz será igualmente el descanso de los ciudadanos inmortales.

Por ser la paz el máximo bien temporal y eterno, los hijos de la Ciudad de Dios trabajan, tienen también un empeño social, que es el reino y la tranquilidad del orden y el orden de la justicia.

En el Obispo de Hipona la doctrina social católica tiene un carácter teológico y religioso tan acentuado, que sólo así se puede explicar el ardor interior de su piedad, y su convicción de que la ruina del mundo antiguo era un signo precursor del fin del mundo. El genio religioso de S. Agustín, dice Perler, es todavía mayor que su genio filosófico y teológico. Y así su gran libro termina con unas palabras musicales, que encienden la nostalgia del mundo mejor: Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos: he aquí lo que será el fin que no tiene fin.

Contemplar y amar con beatitud eterna: a esta meta caminan los peregrinos de la Ciudad de Dios, según S. Agustín.

IV

SAN AGUSTÍN CONTRA PELAGIO (*)

Queremos incluir también en este boletín de espiritualidad una publicación sobre la polémica de la gracia, aunque pudiera creerse que estaría mejor en un boletín teológico. Pero en S. Agustín teología y espiritualidad andan abrazadas.

La espiritualidad cristiana es la espiritualidad de la gracia. El hombre sólo puede alcanzar su dignidad de espíritu con la redención de Cristo.

Por eso mencionamos aquí la importante obra de exégesis agustiniana sobre la gracia, debida al filósofo italiano, Augusto Guzzo, que está en la vanguardia de los pensadores cristianos de hoy. Con más de 400 publicaciones, que abarcan un riquísimo temario de filosofía, de ciencia, de pedagogía, de arte, de religión, de literatura. A. Guzzo ha elaborado un organismo conceptual de vastísimo horizontes y de una estructura moderna; que le ha merecido un puesto honroso entre los filósofos actuales.

Como filósofo y hombre de vastísima cultura, ha mirado también con singular cariño a S. Agustín. «S. Agustín puso en toda palabra tanto ardor humano, que si abrís un volumen de sus escritos, no lo cerraréis hasta haberlo leído todo entero. Leer a S. Agustín se hace una necesidad para quien se ha acercado a él, aunque sea sólo una vez: pero estudiarlo y escribir sobre él es una tarea ardua.»

(*) AGUSTO GUZZO, *Scriti di storia della Filosofia. Agostino è Tommaso.* Edizioni di «Filosofia». Torino, 1958, 276 págs.

Sin embargo, A. Guzzo ha emprendido esta ardua tarea de dedicar a S. Agustín largas horas de estudio y meditación. Y lo ha estudiado con su propio método, que consiste en analizar una obra o un libro, como una criatura viva, tratando de captar sus puntos de vistas, sus motivos, sus intenciones, sus razonamientos, el proceso de sus ideas. Sorprendida el alma de un autor, hay que infundirla en exposición, cuidando de no aislar ningún escrito, sino mostrando cómo toda obra procede de una necesidad viva, no satisfecha en las anteriores, para iluminar problemas no esclarecidos aún, buscando la trabazón y coherencia en todas de ideas en un autor.

Guzzo, después de dedicar al proceso de la primera formación espiritual de Agustín una investigación prolija, con labor sosegada ha explorado toda la producción antipelagiana del Santo, escribiendo su Agostino contro Pelagio, *que ha salido en tercera edición, publicada en Edizioni di «Filosofia», que es la revista que él dirige. Su nuevo título es* Agostino e Tommaso *y comprende los estudios sobre el primero y último Agustín y sobre la* Suma contra Gentiles *del Angélico Doctor.*

Llama primer Agustín *al de los primeros escritos, que busca la verdad y la refutación de la duda académica, y en la posesión de la verdad, la bienaventuranza, y quiere conocer el orden del universo, la inmortalidad y espiritualidad del alma y las relaciones de la libertad y el origen del mal, y comenta la Biblia y escribe la apología de la verdadera Religión. Como estos estudios se han publicado en volumen aparte, serán recensionados en la bibliografía de este mismo número de nuestra revista. Aquí nos limitamos, pues, a la exposición del pensamiento antipelagiano de S. Agustín, según aparece cronológicamente en sus escritos.*

Guzzo sigue toda la difícil trayectoria de la polémica y defiende los valores cristianos de la gracia con valentía y lucidez, con hondo sentido de los graves problemas que entraña y más para un seglar. Así ha cumplido bien su misión de filósofo cristiano.

Resume los libros con fidelidad y con un estilo vivo, notando los pasajes más importantes. En el fondo, los dos sistemas para Guzzo, constituyen dos éticas: la ética agustiniana, que busca la fuerza moral para cumplir la ley en la ayuda de Dios, y la ética naturalista de Pelagio, que atribuye al hombre mismo la virtud para dominar todas las pasiones y realizar el ideal de la moralidad perfecta. De la cuidadosa investigación del autor no se excluyen los primeros sermones en que el Obispo de Hipona declaró guerra al nuevo error, ni el análisis de los primeros escritos, como los Soliloquios y los del Orden, en que el gran orante y penitente de Casiciaco, se anticipó a formular los principios antipleagianos que habían de dar luz y fuerza a su polémica posterior.

Guzzo recorre cronológicamente cada uno de los libros antipelagianos, expone la ocasión, el proceso de los errores que combate, y la dialéctica de la refutación agustiniana, añadiendo reflexiones agudas sobre las cuestiones que se ventilaban. Al mismo tiempo defiende vigorosamente a S. Agustín de las acusaciones de sus adversarios, situándolo en el centro o medio equidistante de dos extremos que él combatió siempre: los pelagianos y los maniqueos y protestantes. Los primeros eran los alabadores de la naturaleza humana, los infladores de las fuerzas del libre albedrío; los segundos los denigradores del hombre caído, los negadores de su libertad.

La admisión de un socorro divino para la voluntad humana la consideraban como una amenaza para la libertad del hombre.

«Pero la gracia que defendía S. Agustín, como necesaria a la voluntad humana, para que cumpla los mandamientos divinos y consiga la fuerza moral para vivir cristianamente, ¿ha de entenderse en un sentido determinístico, como también lo entendieron Lutero y Calvino, o como una iniciativa rigurosamente divina, que deja a la criatura en la facultad de poder de resistir, al querer de Dios, de tal modo que si no resiste, sino acepta, se produce un hecho de colaboración de dos fuerzas, unas divinas y otras humanas, para hacer obras saludables, meritorias de vida eterna, tal como lo ha entendido siempre la doctrina de la gracia la Iglesia Católica?»

La acusación pelagiana obligó al mismo S. Agustín a declarar su pensamiento y a escribir su libro De Gratia el libero arbitrio, *para defender juntamente las dos cosas, la ayuda de lo alto y la cooperación de la criatura.*

La primera la negaban los palagianos, si bien admitían cierto género de gra-

cia que consistía en tres cosas: el don del libre albedrío, sano y vigoroso, la doctrina moral revelada por Cristo y el perdón de los pecados. Por la gracia Dios crea, enseña y perdona, pero no sana al hombre, dándole una nueva fuerza para hacer obras dignas de salvación eterna. La moralidad se debe a la diligencia humana, y a la doctrina, y la inmoralidad a la negligencia y la ignorancia, como si el hombre fuera capaz por sí mismo de conseguir el ideal de la perfecta moralidad y justicia. Pelagio no reconocía la profunda llaga del pecado original, ni la vulneración de la libertad en el hombre caído. Interpretó a su adversario, como si hubiera sustantivado el mal de la culpa hereditaria, cuando él repitió tantas veces que el mal es un accidente, una privación, y que la corrupción es una privación que no destruye la naturaleza, sino le daña. La cojera del hombre no es su naturaleza, ni la turbieza del agua, es el agua, sino accidente del que puede purificarse, quedando clara.

El bautismo, el pecado original y la gracia son los temas principales de los primeros escritos antipelagianos, entre los cuales deben contarse algunos sermones y algunas cartas. «El haber comprendido que el pecado original es un pilar esencial del sistema de la gracia, es uno de los méritos más insignes de San Agustín», dice nuestro autor.

El tema del hombre inquietó a los cristianos del siglo IV. ¿Cuál es la situación actual del hombre? ¿Cómo quedó después de su caída original? ¿Cómo ha de concebirse la libertad de los redimidos?

Estas cuestiones hicieron meditar mucho a S. Agustín y a los pelagianos. Para el primero la libertad del hombre redimido, responde a una situación particular, determinada por su caída y su redención. No es la suya la libertad pura y señora de sí, como la que conviene a Dios, soberano Ser, o como la que tuvo Adán en los albores de su creación. Querer obrar con absoluta soberanía sólo es propio del único Señor.

Querer y obrar con subordinación a una voluntad superior y perfecta, a la cual compete la eterna soberanía, con potestad para seguirla o no, es decir, sin ser determinada por ella, o en otros términos, sin ser anulada por ella, aunque sí ayudada para que no le falte la fuerza para cumplir los mandamientos, es propio del libre albedrío. Por ser principio absoluto de todo bien, a la voluntad divina le corresponde la iniciativa de la salvación, que debe ser aceptada por el hombre.

Los pelagianos no podían concebir la acción de la libertad como obra conjunta de dos principios, porque ello supondría una coacción de parte del principio superior. Pero ésta es igualmente prerrogativa de la soberanía divina: la de mover libremente a las criaturas libres.

Por eso dice bien A. Guzzo que «el antipelagianismo de S. Agustín es una defensa radical del sentido no determinístico, que puede darse a la gracia, cuando ésta es concebida como necesaria, porque el querer humano es insuficiente, y se ve íntimamente combatido después de su determinación al pecado, pero sin que esto le haya privado de su esencial y necesaria libertad».

El primer pecado, cuyas consecuencias se transmiten a todos los descendientes de Adán, no corrompió la naturaleza humana, ni la privó del libre albedrío. Pero sí debilitó la eficacia del querer humano con respecto al bien, y rompió la primera armonía del ser, en que la voluntad tenía señorío sobre todos los movimientos del cuerpo, porque también ella estaba bajo la suave soberanía de Dios. De aquí la lucha contra la inclinación al mal, y la necesidad de un divino socorro que nos fortalezca para vencerlo. Divino socorro, que no oprime ni suprime la libertad, antes bien, de suyo tiende a restituir el señorío perdido sobre todas las potencias del mal. Para S. Agustín, si el querer humano no es libre, la gracia no es gracia.

Mientras Celestio y Pelagio no salían de la esfera abstracta de la libertad, o de la mera posibilidad de obrar el bien y el mal, S. Agustín, iba más lejos, y conocedor profundo de las dificultades que presentan la práctica del bien, indagaba cómo la voluntad humana puede realizar el bien, y liberarse de su flaqueza y de la ceguera que la acompaña.

«Con excesiva precipitación se suele repetir que Agustín sostiene que alma está coaccionada por el pecado o la gracia, siendo siempre determinada y nunca libre. Esto equivale a poner en el mismo nivel el pecado y la gracia, renunciando a aquella fenomenología del querer humano en que consiste la teología

moral de S. Agustín», dice nuestro autor. El alma como siente su libertad, cuando se entrega al mal, así se siente después vulnerada y enflaquecida por el mal, al que se ha entregado: se siente esclava, caída, prisionera y no obstante, eso redimible y aspira y se esfuerza y espera, y cuando vence su abatimiento, siente una nueva libertad.

«Reducir esta que es la vida moral, concreta y rica del alma al esquema abstracto. El alma puede querer lo mismo el bien que el mal: luego si ha querido el mal, con igual facilidad puede querer el bien: esto es la abstracción, la aridez, la íntima pobreza de comprensión del racionalismo pelagiano, como de todo racionalismo, siempre listo para cambiar sus esquemas lúcidos y fáciles por la concretez de la vida.»

En la polémica contra Juliano, la acusación de maniqueísmo se repite con mayor insistencia. El Doctor de la gracia quería imponer la nueva herejía africana en el Occidente. Juliano tiene como cosa buena a la criatura humana, buenas las nupcias, buena la ley mosaica, y acusa a S. Agustín de maniqueísmo, porque hace nefandas y diabólicas todas estas cosas.

El Aristóteles cartaginés traía un nuevo fatalismo a las almas.

Nuevamente el Doctor tuvo que poner en claro los diversos aspectos de la gracia y de la antropología católica. Sananda est itaque humana, Deo misereante, natura: non tanquam sana laudanda. *Hay que trabajar por sanar la naturaleza humana, no alabarla por sana. No hay que inflar el valor del libre albedrío. S. Agustín llamaba a los pelagianos, «inflatores liberi arbitrii».*

La doctrina del pecado original no es una doctrina maniquea, sino tradicional, o enseñada por la Iglesia y sus Doctores.

Juliano le recordaba las leyes de la lógica aristotélica, acusando al Africano de transgredirlas con sus razonamientos. Las categorías del filósofo excluyen que una cualidad pueda emigrar de un sujeto a otro. Muy bien, le responde San Agustín; pero cuando los etíopes, que son negros, engendran hijos negros, el color negro no emigra de los padres a los hijos, sino es transmitido herencialmente de los unos a los otros. Esto no va contra ninguna lógica.

También le argüía Juliano: Ninguna dialéctica admite que puedan hallarse juntos todos los contrarios en un mismo sujeto.

Todos los contrarios no, pero algunos sí, le replicaba S. Agustín. Por ejemplo, en los hombres hay un delito, que de hecho ya pasó, pero subsiste, como reato: y hay una inclinación a pecar, que cancelada como reato, subsiste todavía de hecho. Referíase con estos dos ejemplos al pecado de Adán y al original, cuyas consecuencias todavía duran aun en los hombres redimidos, a quienes se ha perdonado la culpa hereditaria.

Juliano ante todo quería ver la esencia del pecado original como una tara fisiológica o psicológica, cuando se trata de una privación, no de una cosa positiva, aunque a veces las expresiones agustinianas son de un realismo vivo que pudiera hacer pensar que se trata de un vicio que se ha constituído en naturaleza. Pero como él repite: Vitiata est enim natura, non vitium est.

El pecado como languro naturae, *ciertamente afecta a la naturaleza, pero no se hace naturaleza, o si se habla de segunda naturaleza, es en un sentido moral, como cuando se alude a los efectos que producen los malos hábitos. Siempre se trata de privación o de accidente, por muy profundamente que altere el orden de la naturaleza. Por eso el mal puede quitarse con la gracia, sanando la naturaleza, que nada pierde, sino adquiere nuevos valores.*

Con igual fidelidad de exposición Guzzo analiza y esclarece el pensamiento agustiniano de las últimas obras, dirigidas a algunos monjes para corregir sus falsas interpretaciones de la doctrina de la gracia. La lectura de la segunda Carta a Sisto provocó un movimiento hostil en el monasterio de Hadrumento. Surgió un nuevo y difícil misterio, a cuyo esclarecimiento dedicó S. Agustín la atención de sus últimos años: la predestinación. Salvar la gratuidad de la gracia y la justicia de Dios, sin que sea Él un acceptor personarum, *no es una tarea fácil para la dialéctica humana. Algunos monjes creyeron que la predestinación compromete nuestro libre albedrío. Si toda la acción buena está fundada sobre el don de la gracia, ¿dónde está la responsabilidad del hombre? En otras palabras ¿qué hace el hombre? Los pecadores podrían quejarse de Dios y excusarse, diciendo que ellos no han recibido la gracia, que es un don gratuito.*

Con el libro sobre la gracia y el libre albedrío S. Agustín esclareció los pro-

blemas propuestos y las dificultades de los monjes. Es un libro fundamental en que se inicia ya el problema de la predestinación. S. Agustín repite lo que ha enseñado en otros libros, con fórmulas más categóricas y luminosas y responde a las nuevas objeciones. La Sagrada Escritura nos testifica estos dos hechos: la existencia de la gracia y la del libre albedrío. El hombre obra el bien con su albedrío y con la ayuda de Dios, que llamamos gracia, la cual confiere a las obras humanas un valor de recompensa eterna. Ni hay méritos precedentes de obras buenas o méritos de buena voluntad que arranquen a Dios el don que gratuitamente distribuye. La misma buena voluntad es preparada por Dios para que obre bien, para que lo realice la buena voluntad. Esta es la que obra, aunque movida por la gracia divina.

Estos dos hechos no solucionan todas las dificultades, sobre todo el aspecto más oscuro de la predestinación que es la permisión divina de la condena de muchos.

Otros monjes argüían de este modo: Si Dios obra en nosotros el bien, ¿por qué se nos amonesta a que lo hagamos? ¿Por qué se nos reprende si obramos mal? La reprensión no tenía sentido en el sistema de la gracia y de la predestinación, según ellos.

Esta controversia llegó también a los monjes de las Galias, que fueron llamados semipelagianos, por la parte que querían dar a la salvación humana en la iniciativa de las buenas obras.

Así S. Agustín se vió obligado a tomar parte, explicando su pensamiento, e iluminando los problemas de la salvación humana, con las luces que puede dar de sí el ingenio humano ayudado por la sabiduría de Dios.

Dos importantísimos libros fueron el fruto de este esfuerzo: De praedestinatione Sanctorum y De dono perseverantiae.

El sistema de la gracia, aunque siempre oscuro en muchos puntos, teológicamente quedaba definido. Los siglos posteriores apenas harán otro cosa más que repetir a S. Agustín.

Después de una tan prolija y ardua exposición, el Prof. Guzzo llega a una conclusión optimista, contra el parecer de tantos que hablan del pesimismo agustiniano. «Los que tuvieron terror de Dios, pudieron imaginar la gracia como una cosa tan rara, que podían considerarse poco menos que perdido a todo el género humano; pero el que siente el poder de Dios en la vida humana, puede hallar al contrario en la doctrina agustiniana un radical optimismo, que anima al hombre a no tenerse por perdido, aunque se sienta oprimido de culpa, o lo que es peor, inerte en su flaqueza: porque el hombre no está solo, no está abandonado: cuando todo se desploma en torno a él, cuando en él mismo se derrumban todas sus fuerzas, su Padre está junto a él, para transformar con su don en esplendor de victoria lo que parecía un destino inexorable de perdición.»

Este optimismo radical es el significado del sistema agustiniano de la gracia: Questo ottimismo radicale é il significato del sistema agostiano della grazia. *Contra tantas voces en contra, Guzzo, profundo filósofo cristiano de hoy, proclama el optimismo de la doctrina de la gracia.*

VICTORINO CAPÁNAGA

Pascal o el drama de la conciencia cristiana (*)

Guardini, en este libro, intenta el estudio de una de las más ricas experiencias religiosas para poder contestar a esta pregunta: "¿Qué ocurre cuando un hombre cree?".

A partir de la realidad concreta, según dice en la introducción, se enfrenta con "el gran cristiano" que es Pascal mediante una serie de ensayos, en que se estudian algunos de los aspectos de su trayectoria vital, descartando la literatura que sobre él se ha escrito, para enfrentarse con la persona, a través de los propios textos, y poder interrogar al hombre.

Previa una breve referencia biográfica, aborda Guardini el estudio de los diversos estadios de "su camino de la vida". En el primero, orientado hacia la naturaleza, se nos revela el sabio, el científico, el matemático. Todo ello de una manera precoz. En el segundo vemos cómo Pascal se percata de lo que es "el ser humano" y asciende a un nuevo plano de la realidad al reconocer la importancia que tiene el estudio del hombre. En este punto la agudeza de Guardini precisa el significado de algunos de los términos pascalinos: el "esprit de finesse" posibilita la comprensión de la realidad singular del hombre, distinta de la de los cuerpos simples estudiados por el "esprit de Geometrie"; y "coeur" es la unidad de los actos que experimentan los valores. Ambos son conocimientos espirituales, fundados en percepciones. El "esprit de finesse" no sólo no es una intuición irracional, sino que existe una lógica que lo posibilita, mediante la cual podemos referirnos a la realidad viviente que es el hombre. "Coeur" tampoco es un sentimiento irracional, "sino una valoración espiritual, que funda un conocimiento en el sentido más preciso del vocablo; así existe una lógica del corazón, es decir, de los motivos y de los valores de la realidad".

El tercer estadio es el religioso, al sentirse irremisiblemente atraído por la Divinidad. Comienza con una crisis problemática, para culminar con la presencia de Dios, ser vivo y distinto del ser humano y de la naturaleza. Dios se le ofrece a Pascal a través de Cristo y se le muestra la diferencia que hay entre este nuevo mundo de la caridad y el anterior de los espíritus. De las tres esferas de la realidad: cuerpos, espíritus y caridad o amor de Dios, esta tercera no se abandona a ninguna experiencia irracional, sino que posee su racionalidad (por la que conserva su posibilidad científica), del mismo modo que la naturaleza tiene su estructura lógica, derivada de las matemáticas y la física, y el reino de lo humano la suya.

En "el Memorial" se nos muestra el modo cómo Pascal llega a tocar la realidad divina que, por medio de conceptos, había descubierto en los dos estadios anteriores: a través de la Revelación, de la gracia y de la fe. Dios vivo, como persona y como salvador, a través de Cristo, y en comunión con los que de su vida participan, se le ofrece ahora por nuevos caminos, que no se contradicen con los de la filosofía. La filosofía y la Religión son compatibles, y es un absurdo pretender alinear a Pascal con los modernos irracionalistas, que oponen la fe al conocimiento. Son dos vías distintas, pero no antitéticas.

En cuanto al ser humano, es un todo concreto, compuesto por una multiplicidad de elementos que no pueden estudiarse de un modo abstracto, porque la existencia humana se desgarra en tensiones interiores y oscila entre las diversas tendencias del mundo exterior. Para Pascal, el problema del ser humano

(*) R. GUARDINI: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*. Traducción del alemán de Ramón Garriga. EMECE Editores, S. A. Buenos Aires, 1955. 280 pás. Rústica.

AVGVSTINVS, IV (1959), 558-559.

sólo puede comprenderse a partir de su relación con Dios. Por eso, la estructura del ser humano se eleva a un plano teológico. Este pensamiento, así como la afirmación de que a Dios se le siente por el corazón, se nos ofrece en esta afirmación: "Aquellos que buscan a Dios fuera de Jesucristo... caen en el ateísmo o en el deísmo, dos cosas que la religión cristiana aborrece de una manera casi igual".

El estudio del hombre se completa con el de la naturaleza que le rodea y se halla presente en él mismo. Lo natural (prescindiendo de todo lo que cae bajo el ámbito de las Ciencias de la naturaleza) se opone a lo artificial y nos da la medida de lo justo y de la existencia recta: el "honnête homme". Sin embargo, el hombre sólo habría sido una naturaleza auténtica si se hubiera conservado en el orden prescrito por Dios, dentro del que hubiera desplegado su más alto valor; pero al perder la gracia, perdió la naturaleza esencial, y ha de crearse una segunda, en la que hay elementos contrarios: la voluntad maligna, nacida de la primera caída, y la responsabilidad de lo que ha quedado de la imitación de la esencia divina en nosotros. ¿Cómo se formó esta naturaleza de emergencia? Mediante el hábito. Esta segunda naturaleza, a la que no se puede medir con las normas de la justicia absoluta, es un mundo de formas, de órdenes, de instituciones, etcétera, que llevan a Pascal a poner el fundamento de la pedagogía en la educación o arte de hacer nacer las costumbres. El hombre vive, por tanto, en una especie de región intermedia entre lo real y lo irreal.

Al referirse al problema del conocimiento de Dios, dice Pascal que se puede llegar a él por el camino de la razón, pero es ponoso. El camino que nos lleva a El, desde el mundo, no es suficiente. Para descubrir al Dios viviente es necesaria la iluminación mística del espíritu y del corazón en la fe. Pero esto no quiere decir que hayamos de afiliarlo en las líneas del pensamiento heterodoxo, porque cuando Pascal dice que Dios es sensible al corazón y no a la razón, se refiere no al Principio Supremo (al Dios de los filósofos), sino al Bien Supremo, a la paz absoluta, al goce perfecto, a "lo sagrado", al elemento "valor" en la Divinidad.

Al referirse al argumento de "la apuesta", dice Guardini que parte de los supuestos de un racionalismo casi cínico, que no representa la base de la fe pascalina, sino el intento de, partiendo de la dificultad máxima de un escéptico, probar la existencia de Dios por un nuevo camino. Lo compara con el argumento de San Anselmo y con la paradoja absoluta de Kierkegaard, e indica su afinidad, pese a las distancias de tiempo que los separan, lo que, según el autor de este libro, es una muestra de la existencia de una línea apasionada de la Divinidad, al margen de los motivos objetivos y conceptuales, que si bien en San Anselmo pretende tomar una forma lógica, en el último de los pensadores citados, con el "salto" sobre la razón, pretende convertirse en verdad esencial.

El libro se cierra con un último capítulo, titulado "La lucha de Pascal", donde se afirma que si bien aceptó las ideas jansenistas y se sirvió de ellas, su vinculación no fué absoluta, como lo prueban su disconformidad con el espíritu de la Abadía en algunos casos y las mutuas reservas. Se estudia también la razón de ser del movimiento jansenista y la doctrina expuesta en "las Provinciales", exponiendo puntos de vista nuevos, que aclaran en gran manera toda la polémica pascaliana, que llevan a Guardini a afirmar que Pascal era distinto de las ideas e intereses de sus amigos, por ser, ante todo, un individualista y un solitario.

De lo que no cabe duda, al estudiar el espíritu y la obra de Pascal, es de su voluntad de permanecer fiel a la Iglesia, pese a sus polémicas y a las acusaciones que llega a hacer contra el mismo Pontífice. Todo ello queda patente en los últimos meses de su vida, en que su problema sólo se comprende desde el punto de vista católico, y nunca desde el protestante o cualquier posición herética o disidente.

Al terminar la lectura del libro, confesamos que la figura de Pascal se nos ofrece nueva y distinta y que el empeño del autor ha sido conseguido plenamente. Ni aun siquiera se le puede hacer el reproche de que faltan de tratar algunos aspectos, pues en el prólogo nos dice paladinamente que no ha intentado describir en su totalidad el mundo de este gran pensador, sino una serie de ensayos sobre aspectos parciales.

La versión de Garriga, cuidada y precisa, con el rigor y brillantez a que nos tiene acostumbrados.

La ontología de Miguel de Unamuno (*)

El autor de esta obra ha querido hacer un estudio profundo y sereno de las líneas fundamentales que definen el pensamiento unamuniano, convencido de que la clave para superar las aparentes actitudes contradictorias es adentrarse en su pensamiento. De ahí el título del libro, al que responde el contenido, y el modo de acometer el empeño, a partir de la que denomina "experiencia ontológica primera". Colocado en la perspectiva de la persona, nos va dibujando una estructura perfectamente identificable y mucho más rigurosa y coherente que la que nos ofrece la misma exposición anárquica de don Miguel, causa, a su vez, de la poca exactitud expositoria de quienes han querido darnos noticia de su pensamiento, ya que se han reducido a un mera descripción fenomenológica, en la mayor parte de los casos, sin ir a la raíz en que se fundamenta su doctrina.

Cuatro capítulos comprende el libro, y a través de ellos, se nos ofrece el hilo central que encadena su pensamineto. En el primero se estudia el conflicto del "Todo y de la Nada", a partir de la misma esencia contradictoria del ser concreto y existente, planteada por Unamuno de un modo consciente a través de la alternativa afirmación de contrarios. El ser concreto se confunde con la conciencia, única sustancia real; ser es tener conciencia de sí mismo: ser para sí; y tiene tal fuerza esta posición del propio ser, que es imposible concebirnos como no existiendo. Esta primera posición del yo personal es el quicio en que se apoya toda su filosofía. Cuando Unamuno quiere ver la manera de concebir su "nadificación", se encuentra con que la conciencia, identificándose con el ser, niega la posibilidad de anonadamiento, y por eso, a través del dolor, se nos revela la propia existencia.

A partir de esta afirmación, reclama para el ser la permanencia, y sienta, como hecho indubitable, la consustancialidad con la naturaleza del sentimiento de eternización; mas hay en Unamuno una avidez ontológica que, sobrepasando el deseo de inmortalidad, aspira a la totalidad, y, por ello, la forma más sensible de la pasión ontológica no es sino manifestación particular de otra más esencial: la pasión "de serlo todo". Esto lo confirma Unamuno rotundamente cuando afirma: "Y si doloroso es tener que dejar de ser un día, más doloroso sería acaso seguir siendo siempre uno mismo..., sin poder serlo todo". La pasión de serlo todo protesta desesperada contra la nada, se alza en defensa del propio ser porque no ser todo y para siempre es como no ser. El que no sienta la angustia de ser más, se aniquilará.

La conciencia de sí mismo, el "serse", implica el límite y la finitud, y se nos da en la conciencia de una oposición a lo que no es ella misma, pues imaginar una experiencia de sí mismo privada de límites, una infinitud indiferenciada, es intentar un deslizamiento hacia el inconsciente, esto es, hacia la propia

(*) MEYER, François: *L'ontologie de Miguel de Unamuno*. Bibliothèque de Philosophie Contemporaine. París (Presses Universitaires de France), 1955. XII-136 páginas, rústica.

anulación como conciencia y como ser. Una conciencia que se confundiera con el ser sin límites sería todos menos una conciencia de sí mismo. Por eso, la avidez ontológica, que es voluntad de ser sin fin en el tiempo y sin límites en el espacio, es también, sin embargo, y contradictoriamente, voluntad de reivindicar contra lo eterno e infinito la perpetuación del propio yo, del "serse", en su individualidad, limitación e ipseidad.

El existente quiere, por tanto, lo contradictorio, y ambas alternativas se dan simultáneamente. La fuente del sentimiento trágico se halla, pues, en el doble peligro que amenaza al ser desde los dos opuestos, y la aniquilación puede venirle, o de su pura nadificación, o de la inmersión en el todo.

Unamuno, próximo al clima espiritual del existencialismo, no se vincula a esta doctrina, y su angustia, nacida de la imposibilidad de escoger entre el todo y la nada, poco tiene que ver con la kirkegaardiana, que se produce forzosamente ante la elección. La realidad ontológica se revela a través de la dimensión existencial del dolor, en cuanto compasión de sí mismo, por la que la conciencia dolorida llega al descubrimiento de la propia esencia.

Aquí termina el capítulo primero, que es el más importante de la obra, y una muestra del interés con que Unamuno es estudiado en el extranjero. En el segundo, que es en gran parte un corolario de aquél, se expresa cómo, del mismo modo que en el ser humano se platnea el conflicto del "Todo" y la "Nada", se da también el de lo eterno y lo temporal: el tiempo pregunta por la eternidad y se revela ésta como la raíz intraconsciente de la conciencia, en donde el tiempo se nos ofrece como su forma y medida. La existencia se encuentra abrazada por estas dos dimensiones, y la vida es explicación de la eternidad en el tiempo. Otro nuevo aspecto es el conflicto de lo limitado y lo ilimitado: el "serse" de la conciencia se alza contra el "todo", que amenaza disolverla. Y del mismo modo nos encontramos con las antinomias interioridad-exterioridad, finito-infinito, etcétera.

En la pareja sustancia-apariencialidad ofrece esta contradición matices muy expresivos: la vida es un sueño en que a la insustancialidad de las cosas se mezcla la nuestra propia. Esta afirmación está en el centro de su intuición ontológica, ya que el ser es inconsistente por sí mismo. Para Calderón, la vida es sueño, y para Shakespeare, estamos hechos de la sustancia de éstos; pues bien, la redención de todas las cosas y de la propia conciencia nacerá de esta terrible revelación, y a la amenaza disolvente de la nada respondemos con el querer ser. Si mi propia sustancia es su insustancialidad, su verdadero modo de ser debe convertirse en voluntad, y de este modo la fatídica palabra del poeta, cuando afirma que estamos hechos de la materia de los sueños, cobra un nuevo y verdadero sentido para expresar que nuestra voluntad de acción ha de hacer que convirtamos en realidad el ser de ficción, forjado en nuestras ensoñaciones imaginativas.

El yo creador es la dimensión infinita, y por este camino llega Unamuno a afirmar que en Dios se da el mismo proceso de creación personal: Dios es persona, y, como tal, se hace o se revela en el hombre; y el hombre se hace en Dios porque Dios, fundamentalmente, es amor. Creer en Dios es querer que exista, y, en consecuencia, crearlo, sin que esto quiera decir, naturalmente, que Dios sea una proyección de la voluntad e imaginación de los hombres, sino que la creación divina sólo es posible por la reciprocidad de las ficciones. Esto está a la base de su teoría de la fe. Dios sufre, y su gozo es nuestro acercamiento y aceptación. Dios, fuente de todo ser, es la más alta y desesperada de las experiencias y la plenitud de la agonía ontológica.

Los dos últimos capítulos son la aplicación a la antropología y al conocimiento de las doctrinas sentadas. En el dedicado a la antropología, encuentra que el instinto de perpetuación tiene a su servicio la lógica y la razón, pero no debemos adherirnos a la tiranía de las ideas porque son meros vehículos del espíritu. Este busca otros caminos para ponerse en contacto con la realidad: los del sentimiento y de la fe. La inteligencia sólo lleva al escepticismo y a la desesperación, pero el salto y la elección es imposible, y, por eso, debemos someternos a la contradicción.

En el capítulo dedicado al conocimiento hace resaltar F. Meyer el papel que a la razón y al sentimiento les cabe en el comportamiento de la vida humana. Porque equilibran sus fuerzas en la ideología unamuniana, defiende que no he-

mos de considerar a don Miguel como un irracionalista puro, enemigo declarado de la inteligencia, ya que la fe busca el apoyo de la razón, y si ésta pudiera ser pasada por alto, no se daría la agonía constitutiva del hombre. Precisamente la trágica historia del pensamiento humano se desarrolla a través de esta lucha, sin que ninguna de las dos fuerzas pueda alzarse con la victoria.

En una breve conclusión estudia las influencias de diversos filósofos en Unamuno y realza el carácter original de su filosofía. Al final de esta recensión no podemos ocultar la satisfacción que nos produce el hecho de que el autor del libro haya sabido captar tan bien la entraña del pensamiento unamuniano, y deseamos que sea pronto traducido, para que el lector de lengua española pueda gozar de uno de los mejores libros que sobre Unamuno se han escrito.

BIBLIOGRAFÍA

GUZZO, Augusto, *Agostino. Dal Contra Academicos al De vera Religione*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1957, 90 págs.

La formación de S. Agustín sigue interesando a los pensadores de hoy. Sin duda, porque la sensibilidad actual busca más el *fieri* que el ser de una cosa o de una persona, y también porque S. Agustín es un tipo egregio, cuyo desarrollo espiritual encierra tantas lecciones.

Por eso el filósofo cristiano y profesor de la Universidad de Turín, A. Guzzo, ha sentido también la atracción de este proceso evolutivo del Santo, particularmente en el aspecto filosófico. Al doctor Francisco de Capua, medioevalista agudísimo debe Guzzo el haber sido introducido con mano segura y firme en el mundo de las ideas agustinianas, tan rico y peligroso para los laicos.

Pero Guzzo está habituado a los más variados climas ideológicos y penetra donde quiera con paso firme y seguro. Y así bosqueja en estas páginas la trayectoria del pensamiento de S. Agustín en los primeros libros, hasta que plasmó la expresión de sus ideas en el *De vera Religione*, que es una síntesis definitivamente lograda y madura.

Aunque estos estudios se publicaron por vez primera en el año 1925, no han perdido su actualidad para introducirnos en el ideario agustiniano. Cristianismo y filosofía se combinan en la especulación primeriza para formar y trasformar a Agustín. El amor a la sabiduría, que le inspiró la filosofía antigua, impulsándole a la busca del sumo bien y de la bienaventuranza, se acendró con la fe cristiana y se hizo ansia de liración espiritual y de contemplación de Dios, siguiendo el camino de la Sabiduría encarnada, que es Cristo. Guzzo resume el pensamiento agustiniano con viveza y nitidez, y donde es necesario, lo comenta e interpreta con su penetración y cultura filosófica. S. Agustín avanza de problema en problema, aunque siempre seducido por los máximos y los más vitales. Aquí aparece el investigador crítico de la verdad, que busca contra los escépticos el apoyo de la certeza, salvando la *spes inveniendae veritatis*, a la que no puede renunciar el espíritu humano sin una horrenda mutilación de su mismo ser. Como no puede renunciar tampoco a la bienaventura, la *beata vita*, que es la vida de la vida. Le seduce al mismo tiempo el conocimiento del Orden en todos sus aspectos, así como también la necesidad de clarificar las ideas, y purgar el espíritu de las opiniones mundanas mediante la reflexión solitaria o el Soliloquio, y a resolver las dudas y llegar a la certeza de la inmortalidad y espiritualidad del alma, e iluminar las difíciles cuestiones del libre albedrío y el origen del mal.

Por otra parte, hombre renacido con una fe nueva, busca la luz de los libros Santos para oponer a la concepción maniquea la concepción católica del mundo. Y así en continuo avance y progreso se capacita para dar fórmulas trasparentes a su filosofía y fe religiosa en el libro *De Vera Religione*, que «es una síntesis de todo el trabajo especulativo realizado ya madurado y un boceto de una ética cristiana, y de una física cristiana, y de una lógica cristiana; pero sobre todo, de una ética cristiana, tan humana que hasta del fondo de todo vicio extrae el germen de virtud que hay allí latente, y que puede ser desarrollado con la humanísima pedagogía que es la misión de la Iglesia».

Al recorrer estos esfuerzos reflexivos del que llama Guzzo «el primer Agustín», no deja de notar las partes más bellas de los libros que analiza.

Así dice de la plegaria con que se abre el libro de los Soliloquios: «Estas páginas líricas, que tal vez introducen en la literatura occidental el embeleso encantador de las homilías de los Padres griegos, pero con una voz masculina, que a aquellas bellísimas letanías orientales infunde nuevo calor y da una luz cálida y fecunda: estas páginas líricas, que irradian la fe que Agustín profesa, mientras las fórmulas, son el fruto de una maduración importante y decisiva para el pensamiento agustiniano y pronto para todo el pensamiento occidental».

Estos comentarios y observaciones, siempre agudas, que Guzzo derrama en su libro, hacen de él una lectura agradable. Y es un mérito también en el autor el haber pensado, al publicarlos, en los seglares, sobre todo, en los universitarios para hacerles gustar las bellezas y tesoro de la literatura filosófica y religiosa antigua, que por estar escrita en latín, constituye como un hortus conclusus, como un huerto cerrado para muchos amigos de la cultura.

VICTORINO CAPÁNAGA

GALATI, Licinio, *Sant'Agostino. La grazia e il libero arbitrio*, Edizioni Paoline, Roma, 1959, 207 págs.

A Licinio Galati le conocemos ya por un importante estudio teológico ascético: *Cristo Camino en el pensamiento de S. Agustín*, de que ya se dió noticia en un número anterior de AVGVSTINVS.

Ahora en la Colección Patrística que las Ediciones Paulinas publican con tanto esmero y elegancia de presentación tipográfica, publica por vez primera en italiano, la versión del libro antipelagiano *De la gracia y el libre albedrío*, precedida de un extensa

introducción, donde se nos da a conocer el ambiente, el origen y el contenido sustancial de la obra agustiniana.

En él se propuso S. Agustín mostrar la armonía de la naturaleza y la gracia, del orden natural y sobrenatural, en el particular problema de las relaciones entre la acción de Dios y de la criatura libre. Ser movidos por Dios: he aquí el misterio de la gracia. Misterio que plantea el problema de la libertad humana.

Demostrar que no hay contradicción entre ambos hechos, que nos constan por la divina revelación, es decir, la existencia de la gracia y la de la libertad: tal fué el propósito del libro de S. Agustín.

Para preparar y disponer a los lectores, L. Galati, presenta un cuadro general de la doctrina agustiniana. Expone los fundamentos ontológicos y bíblicos de la gracia, que particularmente se hallan en S. Pablo y en los Salmos. Describe la situación del hombre caído y los diversos efectos de la gracia que sana, liberta, mueve, ayuda, ilumina, fortalece, da la perseverancia en el bien.

San Agustín se resume a sí mismo en las páginas tan lúcidas y firmes de este tratado, que escribió para apaciguar los disturbios que se habían promovido en un convento de monjes, que veían anulada la libertad con la acción de Dios, tal como la defendía S. Agustín. Se luchaba allí por los fundamentos mismos de la vida espiritual y religiosa. Si la libertad humana perece bajo la acción de la gracia, es inútil todo esfuerzo, imposible toda espiritualidad.

Volvemos al fatalismo de los antiguos.

San Agustín los tranquiliza probando por la Escritura, cómo Dios da su gracia, y cómo, al mismo tiempo, el hombre obra voluntaria y libremente, respondiendo o resistiendo al don divino. L. Galati acude también a otros libros para ilustrar esta doctrina, y da particular realce a la teoría de la *gratia delectans* con que el Santo armonizó la combinación de las dos acciones, la del Creador y la criatura. Y apela también justamente a la profunda experiencia psicológica que el Santo Doctor tuvo de la misericordia de Dios, que atrae, despierta, invita, mueve, deleita a las criaturas humanas, para hacerlas partícipes de sus bienes soberanos.

Da amantem et sentit quod dico. A estos problemas tan graves, hay que acercarse no sólo con la luz de la revelación y de la teología, sino también con la fuerza penetrante del amor.

El libro es muy útil para los seglares, para hacerles estimar los bienes de la gracia, e instruirles en materias tan delicadas como la presente.

VICTORINO CAPÁNAGA

SCHMAUS, Michael, *Teología Dogmática*, III: *Dios Redentor* (Trad. de Lucio García Ortega y Raimundo Drudis Baldrich), Madrid (EDIC. RIALP), 1959, 506 págs., tela, 200.

Contiene este libro la materia de lo que en Teología se llama tratado del Verbo Encarnado. Pero no tratada como en un texto de clase.

Es una exposición no esquelética, sin vida, con un sistema y método escolástico, sino profunda, viva, agrupando en torno a un problema la labor de los siglos en su estudio por comprender a Cristo.

Si de encontrar analogías o libros similares se tratase, pensaríamos en Adam Karl, en su libro «El Cristo de nuestra fe». No en Amor Ruibal, creemos que el teólogo español es mucho más profundo y más docto, en su cultura filosófica y teológica. Nos referimos a los problemas fundamentales del teólogo gallego.

No es libro para todos, sino para teólogos. Es libro de síntesis más que de análisis, con las ventajas e inconvenientes de estas obras.

No tendría inconveniente en hacer mías las ideas y hasta las palabras de un profesor jesuíta en la recensión de un libro similar, de otra editorial. Las traducciones de Rialp, véase Principios de Teología Moral, de Lanza, son merecedores de entrar en la corriente literaria de nuestra época. No así las que aparecen en otras colecciones de Editoriales, poco responsables científicamente, que casi viven de traducciones francesas o italianas. Las traducciones son enemigas de las producciones nacionales; son una excepción las de Rialp, decimos nosotros.

La obra está escrita con criterio sano y seguro, con todo hay algunas afirmaciones que, aunque ingeniosas, tememos no merezcan la aprobación de los teólogos, véase por ejemplo lo que responde a la objeción de que el dogma de la Asunción de la Virgen no es evangélico: se puede contestar, dice, que la resurrección de los muertos es una de las promesas fundamentales de la revelación de Cristo... la Asunción de María y su glorificación se enmarca en esta revelación; *lo único* que la distingue es una diferencia temporal: en María se ha realizado ya lo que en los demás ocurrirá al fin de los tiempos. Creemos que María pide más, decimos nosotros, el subrayado es nuestro.

A. A. G.

PELLIN, Jesús María, *Disquisitio juridico-critica relationum actualium inter Ecclesiam et Statum Venezuelensem*, Romae (OFF. LIBRI CATHOLICI), 1958, XII-110 págs., rca.

Es la tesis doctoral de derecho canónico presentada en 1930. El publicarse ahora no pierde su oportunidad ya que el objeto de aquélla es simple de una presentísima actualidad, cual es el de las relaciones de Iglesia y Estado.

Ya desde las primeras páginas se ve a simple vista al sacerdote batallador en defensa de la Iglesia (toda su vida ha sido una lucha continua con este fin). El hecho sólo de atreverse a triturar como lo hace (la tesis parece una apisonadora que no deja hueso sano en la llamada ley del patronato venezolano), manifiesta con claridad meridiana la intrépida osadía del autor.

Escrita en un latín elegante y sencillo descubre al humanista, elaborada con un criterio sano, justo, teológica y jurídicamente, pone de relieve su formación doctrinal profunda.

Una cualidad meritoria es la brevedad en la máxima claridad. Cuando se domina un tema no se necesitan digresiones, se va derecho al grano y es lo que hace el autor.

Divide la tesis en tres partes, y éstas en capítulos. A modo de apéndice inserta al final 14 documentos relacionados con el tema. Lástima que le falte un índice.

La primera parte, trata de la ilegitimidad del patronato venezolano. El problema se presentó o lo quisieron hacer valer las repúblicas hispano-americanas, al obtener su independencia; no era exclusivo de Venezuela o de la gran Colombia. Julio II había concebido a los Reyes de España el privilegio del patronato en la presentación para las vacantes. Al independizarse las Repúblicas quisieron levantarse con el mismo, diciéndose continuadoras de los Reyes de España. El privilegio es una concesión pontificia, y de estricta interpretación, por oponerse a la ley general, en beneficio particular, si la concesión había sido hecha a los Reyes, se entienda la monarquía o la corona, sólo a los Reyes se concede; las repúblicas no son la dinastía ni la corona; luego no pueden llamarse a él. Éste es el meollo del capítulo primero. El del segundo se fundamenta en que siendo imposible su observancia, no puede seguir vigente y lo prueba porque toda ley y lo mismo la llamada del patronato debe ser posible. Ahora bien, esta ley se hace imposible, ya que impone o quiere imponer el patronato y como éste a lo más que puede obtenerse es por un pacto o concordato y éste supone la libertad de las partes contratantes, pero como el gobierno venezolano quiere imponerle a toda costa, no deja libertad a la otra parte para contratar el pacto, lo cual es contra la misma naturaleza de aquél. En el tercero prueba que va contra el fin mismo del patronato.

La segunda parte trata de los abusos que admite la ley del patronato, abuso del *jus advocatiae;* del *placet;* de la *appellatio ab abusu*; de la violación del *privilegium fori*.

La tercera parte trata de otras leyes que se oponen el derecho canónico: así la ley del matrimonio civil como único válido para los efectos civiles; del juramento de fidelfdad que han de prestar los obispos, etc.

Enhorabuena sincera para el autro y muy de desear sería que él mismo, gran literato español, la publicase en la hermosa lengua de Castilla que él tanto admira y defiende.

A. A. G.

JIMÉNEZ URRESTI, Teodoro Ignacio, *Estado e Iglesia: Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho*, Vitoria (EDITORIAL DEL SEMINARIO), 1958, XXXII-492 páginas, rca.

Con un prólogo del Obispo de Bilbao, dividido en dos partes bien señaladas por el estilo, cinco índices, y todo el aparato técnico moderno se presenta este libro que es la tesis doctoral del autor.

La divide en cinco partes con multitud de capítulos, artículos y párrafos.

El autor ha escogido un tema de actualidad relativa a nosotros, que somos los pocos que mantenemos la confesionalidad del Estado en la práctica.

El problema está presentado, en sus raíces que explican la disociación entre la hipótesis y la tesis, entre el deber ser y el ser, entre la justicia y derecho y basándose en ésta discurre toda la obra, mezclando la teología con el derecho y la justicia.

Estudia con detenimiento prolijo a Maritain en su teoría del Mínimo común práctico que quiere refutar; igualmente a Vialatoux y Latreille, cuando dicen que el Estado debe dar libertad de enseñanza y predicación porque esta libertad no es sino un corolario práctico de la libertad de la conciencia.

El autor saca la conclusión de que el estado y el derecho no sólo por razones gnoseológicas, sino también en razón de la garantía y tutela del mismo orden social y del respeto y conducta conformes a los derechos naturales, debe procurar que el Evangelio llene la vida social.

El autor se fundamenta en el estado actual de la humanidad caída, pero elevada que perdió al rigor de sus mismas fuerzas naturales (no todas las escuelas teológicas

católicas admiten esto, ya que para algunas es sola diferencia extrínseca) y que por la revelación sabemos que el hombre no puede cumplir por mucho tiempo la misma ley natural sin gracia, y que la Iglesia es el intérprete del mismo derecho natural.

A nuestro entender esta tesis tiene excesiva extensión, ya que podría reducirse a un tercio.

Hay demasiadas divisiones y subdivisiones en capítulos, artículos, párrafos que cansan el ánimo y le distraen.

Tienen cosas muy buenas: el afán por conocer en sus textos a los autores traídos y enjuiciados, el conocimiento del momento actual del problema, el deseo de poner en un puesto recto a la Iglesia, el anhelo de que la sociedad y el estado puedan proporcionar a sus miembros la mejor base de tranquilidad y bienestar, el ímpetu incontenible de su caridad sacerdotal, porque todos los más participen de la obra magisterial y redentora de la Iglesia a la que Cristo confió su doctrina y sus medios de vida. Todo esto le hace acreedor al autor del aplauso sincero de los católicos.

No queremos terminar esta nota sin manifestar al autor nuestro pesar por las palabras extrañas, exóticas, importadas o mal construídas que atormentan la melodiosa habla de Castilla. Véase para muestra algunas de las que inundan la obra: «hodiernidad, violabilidad fáctica, positivación, normativizada, positivazada, ontonómicas, justicidad. Y nada digo que este verbo latino, que nos enjereta «como tal filosofía política *sume* unos principios». La palabra *sume* debe ser equivalente a *toma* del verbo latino *sumo*, tomar. Lo mismo digo de esta otra palabra: tal ley natural, sin embargo, no es absoluta, sino condicionada a la *apertura* a una revelación, pág. 273, núm. 367, la palabra anterior *sume* está en la pág. 263, núm. 355.

Con todo esto, que lo decimos para que en sucesivas ediciones lo tenga presente, la obra no deja de merecer los plácemes de los católicos.

A. A. G.

SCIACCA, Michele Federico, *Herejías y verdades de nuestro tiempo* (Trad. de Juan J. Ruiz Cuevas), Barcelona (LUIS MIRACLE), 1958, 310 págs., tela.

Las obras del gran filósofo italiano se han traducido, en su totalidad a nuestra lengua, donde han encontrado un ambiente propicio para su extensión y floración. Sin duda alguna, hay muchos puntos de contacto entre el convertido italiano y el pensamiento español: tal vez sea el mismo ambiente mediterráneo, con sus preocupaciones y sus inquietudes, el que ha hermanado el pensamiento del profesor de la Universidad de Génova, con las ideas de nuestros pensadores españoles. ¿Es simple coincidencia? Tal vez, pero podría hablarse de algo más que simple contacto o coincidencia.

El libro que reseñamos no es una obra nueva de Sciacca. Se reúnen aquí ensayos variados, en los que late un mismo principio ordenador e inspirador que les comunica la unidad suficiente para formar un libro. En la advertencia-prólogo Sciacca nos advierte que dichos ensayos o artículos, ya publicados, pueden ser útiles en cuanto aclaran equívocos muy difundidos en la actualidad y, positivamente, en cuanto orientan en la problemática filosófica moderna y contemporánea. Por otra parte, contribuyen a clarificar la posición filosófica actual del autor, expuesta con anterioridad en libros sistemáticos o en conferencias pronunciadas en Europa y América.

El propósito del autor ha sido refutar «herejías» y señalar «verdades». Claro que el término de «herejía» podría parecer impropio, ya que las doctrinas filosóficas, en cuanto tales, no son religiones, sino filosofía. Pero al mismo tiempo se suelen agrupar como sistemas teológicos, como dogmáticas y absolutas. Por eso cabe hablar de «herejías», aun desde el punto de vista de un filósofo como lo entiende Sciacca en este libro.

Como era de esperar en un libro formado por artículos o ensayos variados, hay también variedad de matices, de formas y de fondo en los diferentes capítulos que integran este volumen. Hay capítulos profundos y serios como el X y el XI, dedicados al existencialismo. Otros interesan desde el punto de la polémica que encierran, como el XIII, dedicado al ateísmo; el XVI y el XVII, dedicados a la libertad. Nos conmueve el dedicado a describir el proceso intelectual de su propia conversión al catolicismo —a ello dedicó todo un libro: *Mi itinerario a Cristo*—.

A pesar de lo heterogéneo del contenido del libro, creemos que su lectura proporciona cierta uniformidad en relación con los problemas filosóficos actuales, a veces desde un punto de vista original, y siempre con cierto carácter de polémica, matiz éste muy conforme con el pensamiento del filósofo italiano.

Fr. José Oroz

MARCOZZI, Víctor, *Los orígenes del hombre* (Trad. de Antonio Álvarez le Linera), Madrid (EDIC. STUDIUM), 1958, 188 págs., rca., 60 ptas.

El autor de esta obra es profesor de la Universidad Gregoriana, de Roma, y sus obras han tenido extraordinaria acogida, tanto en Italia como en el resto de Europa y de Norteamérica. La traducción española está hecha sobre la 4.ª edición italiana. Todo esto avala la importancia del tema tratado y es garantía del éxito de la obra.

El autor se enfrenta con un tema tan interesante y de capital importancia como el origen del hombre, estudiado según la ciencia, la filosofía y la religión. Ni la religión ni la filosofía pueden prescindir de los descubrimientos recientes de la ciencia, sobre todo la Antropología y la Paleontología. Los postulados de la religión y del dogma no se oponen, en modo alguno, a los descubrimientos paleontológicos. Por el contrario, se complementan como muy bien lo prueba el P. Marcozzi. El autor examina, en primer lugar, los argumentos y las dificultades que se relacionan con el problema de los orígenes de las formas vivientes, inferiores al hombre. Expone, basado en los datos de la Paleontología, lo que se refiere a la formación del cuerpo humano, y considera el problema complejo del monogenismo y del poligenismo.

Distinguiendo claramente el origen del cuerpo y del alma humana, el profesor Marcozzi no ve dificultad alguna en admitir la hipótesis de una cierta conexión entre el cuerpo del hombre y la materia viva preexistente, a pesar de los graves problemas que presenta. De todos modos lo interesante no es el *problema del cómo*, sino el hecho mismo de la creación. No existe, pues, oposición entre la evolución y la creación, como viene afirmada por el dogma. Además la evolución, dentro de los límites en que puede admitirse y se admite por los científicos, no se explica suficientemente sin una intervención, directa o indirecta, de Dios.

Libro que se lee con verdadero interés. Aun dentro de la brevedad y los límites impuestos por la finalidad de la obra, el lector puede encontrar una verdadera síntesis sobre un tema tan interesante como los orígenes del hombre.

FR. JOSÉ OROZ

PENDE, Nicola, *Dove vai, uomo?: Problemi umani medico-sociologici dell'ora presente*, Roma (EDIZ. PAOLINE), 1958, 150 págs., rca., 350 liras.

El libro de Nicola Pende forma parte de una colección italiana, titulada «Psychologica»: collanina universale di psicología e pedagogia. Por los autores y por los títulos de las obras ya aparecidas en dicha colección podemos afirmar que se trata de una verdadera biblioteca de temas relacionados con la pedagogía y con la psicología, de gran interés para el lector moderno.

Nicola Pende, uno de los más famosos médicos y psicólogos italianos de la actualidad ha sabido ofrecernos un estudio de palpitante actualidad. Su obra abre horizontes e ideas claras sobre los problemas más importantes de la hora presente. Los temas que conciernen a la persona humana han sido siempre del mayor interés, pero no siempre han sido tratados con la seriedad y competencia que reclaman. El autor —médico, psicólogo, sociólogo, antropólogo, que ha hecho en el campo de la ciencia psicológica famosos descubrimientos— ha sabido esclarecer, al través de los diez capítulos de este librito los problemas del personalismo científico-moral; del hombre de la «masa» y del hombre-persona; de la mujer como hembra y como madre, y como colaboradora intelectual del hombre; de la escuela de preparación familiar y social de la mujer; de la educación fundada en las bases fisiológico-psicológicas individuales; de la familia y de la escuela frente a la amenaza de los desequilibrios psíquicos; del trabajo como comunidad universal; de las relaciones entre biopsicología y política; de la excesiva pobreza y excesiva riqueza como obstáculo de la fraternidad de los pueblos.

Por el simple enunciado de los temas tratados puede verse la importancia y el interés del libro que reseñamos. Si a esto añadimos la seriedad y la competencia del autor podemos afirmar que su lectura es sumamente provechosa y atrayente.

FR. JOSÉ OROZ

SCHOLLGEN-DOBBELSTEIN, *Problemas actuales de psiquiatría* (Trad. de Ismael Antich), Barcelona (EDIT. HERDER), 1959, 340 págs., rca., 150 ptas.

El lector actual demuestra una especial preferencia por los temas de psicología, psicopatología. Los periódicos, cine y teatro, alientan esos gustos, aunque muchas veces podemos hablar de falta de bases científicas, con la consiguiente desortación en temas de tanta trascendencia. *Problemas actuales de psiquiatría* es una obra de especialistas que se distingue por la solidez y seriedad de su exposición científica.

Si bien aparece como colaboración de dos autores, el libro es una colección de varios trabajos debidos a otros tantos destacados profesores alemanes. El doctor Werner Schöllgen, de la Universidad de Bonn, y el doctor Hermann Dobbelstein, han logrado organizar un equipo de competentes especialistas: F. Laubenthal, H. Aloys Schmitz, H. Schmitz, P. Röttgen, W. Graf, y juntos ofrecen al lector una clara visión de los problemas y de la práctica de la psiquiatría. Precede a los diversos aspectos de la cuestión un trabajo de carácter fundamentalmente filosófico sobre la medicina y el hombre: «La ontología de la medicina como marco para la labor del psiquíatra». Se desarrollan temas como el del funcionamiento de una Clínica Psiquiátrica, patología del suicidio, la toxicomanía, la delincuencia infantil.

Los trastornos de las dos guerras y otras causas no del todo analizadas han producido una larga serie de hombres anormales o frustrados en sus afanes diarios. Todo

esto ha hecho proliferar, con una frecuencia alarmante, un número cada día mayor de personas psiquicamente enfermas. Lo mismo el médico que el sacerdote y el educador siente a veces la necesidad de una obra científica para los casos que se le presentan. Los autores de esta obra han sabido poner de relieve las mutuas relaciones de los resultados científicos de la psiquiatría y de la antropología cristiana que considera al ser humano como un todo indivisible.

La obra se distingue precisamente por la claridad de su exposición y por la serenidad de juicio, junto a la competencia y actualidad de los temas tratados. Los autores han querido que su obra no fuera para especialistas y que llegara a un público muy numeroso. A pesar del carácter científico —no siempre se logra olvidar o poner a un lado la cátedra— creemos sinceramente que puede ser comprendida con toda facilidad aun por los apenas iniciados en temas de esta clase. Para una más fácil conocimiento se incluye al final un índice, con su correspondiente explicación, de los tecnicismos necesariamente usados en la obra.

FR. JOSÉ OROZ

CABEZAS, Juan Antonio, *Cristo vivo,* Madrid (EDIC. STVDIVM), 1958, 278 págs., rústica, 60 ptas.

Hace años que apareció la primera edición de este libro. Hoy se publica una segunda edición, con un sabroso prólogo de Manuel García Morente. Juan Antonio Cabezas es muy conocido en el mundo de las letras, en las que sobresale y donde ha conseguido varios premios. Tal vez no sea tan conocida la recia personalidad del autor, que ha sabido muchas veces lo que es el dolor y el sufrimiento. Pero, precisamente en la desgracia ha encontrado la luz y la paz del alma.

Entre su grande y extensa producción literaria no podía faltar una biografía de Cristo. En Cristo ha visto el autor la luz, y en él ha gustado la paz que su alma anhelaba. La pluma de J. A. Cabezas nos traza unos rasgos hermosos y nuevos de Cristo. Como dice Gerardo Diego, «una biografía de Cristo ha de ser un tema siempre nuevo e incomparable. Se puede escribir la vida evangélica de N. Señor, envolviendo las divinas palabras en una atmósfera de poesía, en un éxtasis de paisaje, en un celeste hábito de luces vírgenes y verosímiles. Tal la manera sencilla, humana y poética que ha elegido el autor de este libro». Junto a las bellezas literarias el lector puede gustar y saborear el fruto piadoso de una devoción y meditación serena. El arte y la devoción se han dado cita en estas páginas de J. A. Cabezas, que presenta el prólogo humano y acertado de García Morente. No es una vida completa de Cristo, ni el autor ha querido ofrecernos una visión total en su obra. Son unos rasgos y pinceladas maestras que en sus detalles vivos retratan al Cristo vivo del Evangelio. Aun dentro de los límites que el autor ha impuesto a su libro, la figura señera de Cristo surge por doquier. y al final del libro vemos cómo la persona de Jesús de Nazaret puede arrastrar y encantar a todos los que le miren con los ojos limpios de prejuicios negativos.

FR. JOSÉ OROZ

MAZZOLARI, Primo, *La parola che non passa,* Vicenza (LA LOCUSTA), 1956, 288 páginas, rca., 700 liras.

FABBRETTI, Nazareno, *La sua parola e le nostre,* Vicenza (LA LOCUSTA), 1955, 310 páginas, rca., 700 liras.

Estos dos libros son unos breves comentarios al Evangelio. En ambos alienta un mismo espíritu, y ambos han sido escritos con el mismo afán. Tal vez sus autores nunca pensaron publicarlos en forma de libros, como aparecen ahora. El P. Fabbretti nos ofrece, en estos comentarios evangélicos, un careo entre las palabras de Cristo y las voces de nuestra generación. En sus páginas sorprendemos un hallazgo y un anuncio, bañados de perennidad. En efecto, la Voz de Cristo se hizo oír una sola vez, pero sus ecos resuenan en nuestros días con una fuerza que vence al tiempo y al espacio, y alimenta a todas las generaciones. Para que eso suceda en toda la amplitud es preciso vivirla; es necesario que esa Voz se encarne en nosotros y ahogue los ecos de nuestras voces: voces que pasan.

Primo Mazzolari, al igual que Nazareno Fabbretti, han sabido plasmar en sus páginas confesiones apasionadas en las que se aspira un aire y ardor que recuerda a veces los soliloquios clásicos. El carácter sacerdotal de los autores no es obstáculo a que sus breves comentarios hayan captado las inquietudes de nuestro tiempo. Son páginas valientes y esforzadas, que describen el estado angustioso del hombre actual. Más que una interpretación del Evangelio, o una exégesis de la palabra divina, estos comentarios que reseñamos contienen el interrogante de un cristiano estupefacto ante el torbellino irresistible de las circunstancias, preñadas de dolor, de angustia, de incertidumbre, que busca anhelante algo firme y constante en torno a la única palabra, cuyos ecos siguen escuchándose a veinte siglos de distancia.

Sin ninguna pretensión científica —podemos afirmar que sus autores no pensaron

nunca en ello— estos dos libritos se leen con gusto, y dentro de su sencillez nos descubren amplios horizontes que acrecientan el patrimonio espiritual de los hombres ya que han sabido penetrar en la comprensión y en el espíritu del mensaje de Cristo.

FR. JOSÉ OROZ

PERRIN, Joseph-Marie, *El Evangelio de la alegría* (Trad. de Luis Horno Liria), Madrid (EDIC. RIALP), 1959, 238 págs., rca., 40 ptas.

Sin duda alguna, unos de los valores más humanos y al mismo tiempo más divinos del Evangelio, es el mensaje de alegría que trajo al mundo el nacimiento de Cristo. Desde que apareció entre los hombres, Cristo anunció la alegría y la paz. Y uno de sus más importantes sermones es precisamente el de las «bienaventuranzas». El libro que reseñamos quiere poner de relieve una vez más este carácter del mensaje cristiano. El afán del autor —y el éxito también— se refleja en las palabras que pone como dedicatoria del libro: «A todos esos desgraciados, hermanos míos del camino, procuré muchas veces darles como limosna lo único que tenía: ¡Y quise así indicarles dónde estaba la dicha!». Creemos sinceramente que ha logrado su propósito.

La obra comprende tres partes, bien definidas. La primera, analiza la naturaleza de la alegría cristiana como don y propiedad de los hijos de Dios. Dicha alegría, como todo lo presente, aunque en sustancia sea total, es al mismo tiempo imperfecta y mezclada de tristeza, trabajos y tribulaciones. En la segunda, el autor expone a la meditación del lector cada una de las bienaventuranzas, en las que se descubren maravillosamente las formas o caminos para conseguir la perfecta y completa beatitud en la posesión y gozo de Dios. La tercera parte, expone las exigencias de la verdadera alegría cristiana, en cuanto es comunión con la alegría de Dios y comunicación de los goces divinos. La alegría, la verdadera alegría cristiana será siempre condición previa para la verdadera santidad.

El libro del P. Perrín reviste caracteres universales, y al través de sus páginas alienta la palabra inmarcesible de Cristo. Pero al mismo tiempo descubrimos las experiencias propias de un alma que se sabe, llamada a la verdadera alegría de los hijos de Dios, en el consorcio divino. En definitiva, como afirma el autor en el prólogo, «las bienaventuranzas resumen el Evangelio, tanto en sus exigencias como en sus promesas... Y no son el resumen que abrevia y empobrece, sino la cima que reúne y exalta todas las vertientes de la montaña». El mundo actual tiene que acudir siempre al único monte de las bienaventuranzas que es Cristo, y escuchar de sus labios las palabras que solamente pueden llevar la única dicha y alegría posible al alma. Y el libro que presenta Ediciones Rialp, es una guía o indicación del camino.

FR. JOSÉ OROZ

SALVANESCHI, Nino, *El rosario de la esperanza* (Trad. de Francisco Aparicio), Madrid (EDIC. STVDIVM), 1958, 144 págs., rca., 60 ptas.

Las obras de Salvaneschi son muy conocidas en sus versiones españolas. Este ciego italiano ha sabido calar muy hondo en el alma humana, y ha captado el aliento y las palpitaciones de amor y de esperanza que envuelven al corazón humano. Sus obras tienen un encanto especial que nos subyuga desde el principio. En el corazón del autor sonaron muy fuertes los ecos de tantas almas, sus miserias y sus dolores, de la postguerra y brotó más viva y radiante la esperanza y el deseo de una humanidad mejor. Este deseo se vierte, ardiente y luminosos, en las páginas de este libro.

«He procurado, nos dice él mismo, decir todo esto en algunas páginas, mientras que en otras he dejado que la esperanza, adaptándose a las diversas edades de la vida, se convirtiese en una especie de gozo iniciador de toda vida.» Nunca como en aquellos años transcurridos, hemos podido comprender la fuerza que nos daba la esperanza, y ahora nos damos cuenta de la nueva fuerza que puede ofrecernos aun para el futuro. Sin duda alguna, el libro respira un optimismo y una alegría extraordinarias, como pueden brotar de un corazón noble, abierto a la verdad y a la luz. Las páginas de Salvaneschi reflejan sus pensamientos, sus emociones, sus vivencias, preñadas de enseñanzas. Toda la vida del hombre es, o al menos puede ser, un verdadero rosario de esperanza que vamos desgranando desde nuestras ilusiones juveniles hasta la serena evocación de la tarde, cargada de frutos y de realidades y, con todo, no exenta de ilusiones. El libro nos puede servir de meditaciones humanas, donde un alma gemela de la nuestra nos enseña, con la magia del estilo de Salvaneschi, el verdadero camino de la esperanza.

FR. JOSÉ OROZ

HAERING, Bernhard, *Confessione e gioia*, Pescara (EDIZ. PAOLINE), 1958, 120 páginas, rca., 150 liras.

El P. Bernhard Häring, autor de este pequeño libro, es ya conocido en España gracias a la traducción de una obra suya, editada por la casa Herder de Barcelona. Podemos afirmar por la obra española que es uno de los grandes moralistas y sociólogos de nuestro tiempo. El librito que comentamos es una guía para la confesión. Es una obra al alcance de todos, compuesta por un verdadero especialista, aunque sin pretensiones demasiado elevadas. De la lectura de sus páginas nos convencemos, una vez más, de la alegría que produce el sacramento, y de la eficacia pedagógica en la formación de un verdadero sentido social.

El autor ha querido presentar a los fieles el sacramento de la confesión como el «alegre mensaje del retorno». Y ese mensaje se escucha en sus páginas con ecos conmovedores. Pero al mismo tiempo que una invitación al retorno, es una guía práctica para esa vuelta a Dios. Por eso no falta una breve preparación práctica a la confesión. No dudamos que este librito ha de encontrar amplia y generosa acogida entre los lectores que verán en la confesión una fuente perenne de alegría para el individuo y para la sociedad.

FR. JOSÉ OROZ

SUÁREZ, Germán, *Iniciación en la vida interior*, Madrid (EDIC. STVDIVM), 1958, 295 págs., rca.

Iniciación en la vida interior intenta facilitar el desarrollo de la vida de la gracia. No hay problema más importante. Por desgracia, a veces se cree más provechoso el brillo de las obras exteriores. Es una lamentable equivocación.

Toda obra maestra exige mucho tiempo de reflexión. Sin oración no puede haber vida sobrenatural. Por ello es necesaria la meditación. La meditación es una maravillosa conjugación de las potencias naturales y de las potencias de la gracia. Entre los varios medios que nos han legado los santos destaca el autor el de las tres potencias según el P. Granada, el de S. Sulpicio, el del Beato Avila, el del P. Granada. Vivir vida sobrenatural es ir acomodándose a la voluntad divina. La voluntad divina está expresada en los mandamientos de Dios y de la Iglesia, en los consejos, en los deberes de estado, en los sucesos de cada día. Dios es sabio y bueno. Debemos conformarnos a su voluntad, y nos conviene. Ante toda la clase de bienes y ante todo acontecimiento la posición cristiana es de indiferencia. Ante las propias inclinaciones que pueden arrastrarnos al mal, de lucha. Se impone la mortificación de los sentidos y de las potencias del alma. Otro aspecto de la mortificación es la práctica de las virtudes. Práctica de la humildad, de la largueza, de la castidad, de la templanza, de la mansedumbre, de la caridad, de la diligencia.

Todas estas cosas trata *Iniciación en la vida interior*, con el afán de inducirnos a practicarlas. Su estilo es claro y sencillo. No dudo que aprovechará al lector que desee seguir el camino de Dios.

F. ORTEGA

ANIZ, Cándido, *Más cerca de la Madre*, Madrid (EDIC. STVDIVM), 1957, 190 págs., rústica, 38 ptas.

Al autor de este breve e interesante libro se le han hecho innumerables consultas cuyo tenor y contenido, como apunta en la Introducción, pueden reducirse y condensarse en tres grados. Primer grado, el católico que o no encuentra en nuestra religión una madre, o bien la halla falta de femineidad y cree que el amor maternal existente en la Iglesia no es suficiente. Segundo, el protestante, herméticamente fiel a su historia, que no puede comprender ni aceptar el loor tributado a María. Y tercero y más común, el estudiante que busca un razonamiento y una justificación a su fe sobre la Santísima Virgen. Para responder a tales y tan anhelantes consultas se decidió el autor a escribir este libro, pequeño y sencillo, pero plenamente teológico; que, «se justifica, aunque no encontráramos otros que sacasen fruto de su lectura que... el propio autor y el consultante».

En la primera parte, se nos propone el sentido fundamental de la vida cristiana, nuestra ambientación en la vida sobrenatural, dedicando especial atención a algunos conceptos —Dios Padre— cuya acepción no era completamente recta. La segunda parte, versa sobre el misterio de María y su asociación al plan divino de la Redención —presencia en nuestra vida, por tanto— estudiándolo en todos los aspectos que se proponen en la Mariología; y, como he dicho, de un modo sencillo, auténticamente teológico, pero asequible a todos.

J. M. ITURGOYEN

HOELS, Paula, *La educación del sentimiento en las jóvenes* (Traducción de Francisco Aparicio), Madrid (EDIC. STVDIVM), 1959, 136 págs., rca., 34 ptas.

Es una sencilla y preciosa obra destinada a los profesores y educadores desde la enseñanza media en adelante y a los padres de familia, y puede ser leída con no menguado provecho por las jóvenes que rebosan los diecisiete años.

En ella se proponen y resuelven con palpitante interés ciertas cuestiones actuales y concretas de pedagogía y sicología femeninas: v. gr.: ¿En la educación que ordinariamente se da a la mujer, se halla verdaderamente incluída la educación del corazón? —¿A qué consecuencias de lugar su omisión en nuestros días?— ¿Dónde están esas deficiencias de los educadores? ¿Pone la joven importancia exclusiva en el orden sentimental? ¿Conviene educar a las jóvenes para una perspectiva de celibato forzoso, y es compatible esta educación con la perspectiva del matrimonio?

Declara finalmente el auténtico sentido cristiano de la palabra «amor» frente a esa caterva de charlatanes de las revistas femeninas, que explotan la ignorante ingenuidad de la juventud. Paula Hoels pretende aliviar y redimir a los corazones angustiados y decepcionados, persuadiéndolos de que no es el matrimonio el único medio que realiza la plenitud del amor en la mujer.

Por los interesantes testimonios aducidos y por ser el fruto de treinta años de experiencia, merece leerse este libro.

FR. CORCHÓN

CRESSON, André, *Santo Tomás de Aquino* (Trad. de Gabriel Ferrer), Madrid (EDICIONES STVDIVM), 1958, 158 págs., rca., 35 ptas.

En tres partes divide el autor su obra. La primera la dedica a relatar la vida de Santo Tomás. Lo hace brevemente a través de las catorce primeras páginas. En la segunda parte se ocupa de la filosofía de Santo Tomás; para lo cual nos presenta el autor un breve cuadro de conjunto de la evolución de la filosofía en relación con la religión cristiana. sus vicisitudes y conflictos hasta llegar a la época de Santo Tomás, en que tiene lugar, gracias a su genio, la «cristianización de Aristóteles» y el verdadero triunfo de la filosofía. El autor se coloca en las circunstancias en que se encontró el Santo y nos lo presenta haciendo la elección de un método que pueda conciliar sin contradicción los elementos aprovechables de la filosofía con los dogmas de la fe. Téngase presente que el autor se limita, en su afán de presentar la estructura filosófica de la inmensa obra de Santo Tomás, a reproducir fiel, pero sumarísimamente los principales problemas, soluciones y hallazgos de la filosofía de Santo Tomás, y en ello está su mayor mérito. La tercera parte es sencillamente un resumen a modo de índice de todas las obras filosóficas, teológicas y escritos exegéticos del Santo con las fechas respectivas en que fueron escritas. Dedica finalmente más de la mitad de su obra a reproducir literalmente 18 artículos de la *Summa Teológica* o *Contra Gentiles*, bajo el epígrafe común de «apéndices», al parecer con el fin de dar al lector un conocimiento más completo de la obra del gran Aquinatense.

FR. SALVADOR GARCÍA

BERNADOT, M. V., *Santa Catalina de Sena al servicio de la Iglesia* (Trad. de Gabriel Ferrer), Madrid (EDIC. STVDIVM), 1958, 106 págs., rca., 30 ptas.

He aquí un librito simpático y atractivo. Joerghensen, el poeta converso, escribió: «La vida de la virgen sienesa fué uno de los centros de la política eclesiástica de su tiempo». Este es el tema del escrito del conocido P. Bernadot. No es, desde luego, la vida de la santa virgen de Siena, ni tampoco la historia detallada de sus realizaciones concretas en su esfuerzo por el servicio de la Iglesia. Es la síntesis de su peregrinación plasmada en la misión que Dios le asignara; y vista, más que a través de hechos palpables, en la razón básica de ellos, en las directrices y en el espíritu. Por eso mismo tiene más de actualidad, de magisterio para nuestro tiempo, de ejemplaridad. Se nos muestra, ante todo, el fondo fecundo y sobrenatural de su vida para que podamos comprender la actividad surgida de ese hervor ante la inmundicia que mancha «el jardín de la Iglesia». La esfera de la santa, en los doce últimos años de su breve vida, se va ensanchando hasta adquirir linderos ecuménicos y su existencia toda irá emparejada al jadeo doloroso de la Iglesia en los años hirvientes que anteceden y siguen al Cisma. Sus cartas y embajadas espolearán a todos: Papas, Emperadores, Obispos, Reyes y fieles a conseguir el día del triunfo, mientras ella fallece de dolor dando su vida por «la dulce Esposa de Cristo».

Hay que leer este librito con detenimiento y unción, paladeándolo, para que vaya penetrando en el alma el amor profundo a la Iglesia. Nace ese provecho de que el autor se ha contentado casi siempre con dejar hablar a la Santa su encendida y llameante palabra ardorosa, concretándose él a ambientarnos para el mejor entendimiento de lo escrito por Santa Catalina.

FRAYLE

GALTER, Alberto, *El nuevo Papa, Juan XXIII* (Trad. de Felipe Ximénez Sandoval), Madrid (EDIC. STVDIVM), 1958, 230 págs., rca., 65 ptas.

Basado en una copiosa documentación, y con un estilo ágil y ameno, el autor, perfecto conocedor de la persona y de la obra del nuevo Papa, ha escrito una completa biografía, la primera sobre Juan XXIII. El libro que Edic. STVDIVM publicaron en su versión española, hecha sobre el manuscrito italiano, refleja la variada labor del nuevo Papa, en sus funciones al servicio de la Iglesia, como Delegado Apostólico en Bulgaria, Grecia y Turquía, Nuncio Apostólico en París y Patriarca de Venecia.

Con suma delicadeza nos descubre, en su intimidad, los gustos y las costumbres del hombre Angelo Giuseppe Roncalli. Al través de sus páginas descubrimos el carácter sumamente humano del nuevo Papa, que ha sabido ganarse siempre las simpatías de quienes le han tratado. Frente a un Papa político, o un Papa docto, o un Papa diplomático, Juan XXIII ha preferido ser el Buen Pastor. Su misión no es otra que la difusión de la *bonitas*, que podríamos traducir en el caso presente por la «humanitas». Tal se nos presenta Juan XXIII en el libro de Alberto Galter, que ha traducido bellamente, como es norma en él, Ximénez de Sandoval.

FR. JOSÉ OROZ

REYNOLDS, E. E., *Three Cardinals*, London (BURNS & OATES), 1958, X-278 páginas, tela, 25s.

Aunque no lo expresara el súbtítulo se adivina fácilmente que los tres cardenales a que se refiera la obra son Newman, Wiseman y Manning. Reynolds ha dedicado estas páginas al estudio biográfico de los tres cardenales que tanta importancia tuvieron en la evolución y desarrollo de la Iglesia Católica en Inglaterra durante la segunda mitad del siglo pasado. Podemos afirmar que los tres ilustres purpurados comprenden casi todo el siglo XIX, de especial importancia para el catolicismo de Inglaterra. La Iglesia Católica que, al comienzo del 1800, era una minoría sin interés, cuyos cultos se reputaban como meras supersticiones y cuya misma existencia era considerada como una amenaza para la libertad del pueblo inglés, logró su pleno desarrollo ya para finales de dicho siglo, a la muerte del cardenal Manning, en 1892. Y en esta evolución tuvieron una importancia capital los tres cardenales, cuya vida y obra se exponen en este interesante libro.

Restaurada la Jerarquía en Inglaterra, los católicos encontraron entrada en el Parlamento y en las Universidades; sus Iglesias fueron aumentando para poder atender a las necesidades de sus cada día más numerosos adeptos. La diplomacia de Wiseman, la inteligencia y el brillo de Newman y el celo de Manning en pro de la justicia social contribuyeron a la desaparición de los prejuicios en contra del catolicismo y al establecimiento del respeto y dignidad de los católicos.

Sin duda alguna, las figuras de Newman, Manning y Wiseman son siempre del máximo interés. Reynolds ha logrado comparar su personalidad, el desarrollo de sus actividades, y ha conseguido un retrato exacto de estas tres figuras del catolicismo inglés. De entre todo el material que podía tener a su alcance, el autor ha elegido aquel que podía revelar mejor la evolución intelectual y religiosa de los biografiados, o caracterizar más exactamente sus personajes o poner de manifiesto sus mutuas relaciones. El autor ha querido limitarse a las fuentes ya conocidas, sin acudir a documentos inéditos que pudieran revelar algún aspecto nuevo en la vida de estos tres cardenales de la Iglesia Católica de Inglaterra. Pero a pesar de todo ha sabido ordenar una síntesis de conjunto de las relaciones mutuas y del papel tan importante que han tenido en la historia del catolicismo inglés las personas de Manning, Newman y Wiseman.

FR. JOSÉ OROZ

BERNHART, Joseph, *Heilige und Tiere*, Verlag Ars Sacra Joseph Müller, München, 238 págs.

J. Bernhart, conocido por sus publicaciones sobre los místicos y en particular sobre la de Goerrese, completa aquí sus estudios con este libro sobre los Santos y los Animales. Las más bellas leyendas dan materia a la exposición del autor. La patrología de Migne, los Bolandistas, Mabillon, Plummer, los Monumentos históricos de Alemania, J. B. Bagatta, autor de los libros *Admiranda Orbis christiani*, le sirven de fuentes de información. No es que Bernhart nos cuente estas historias como si en ellas creyera, porque él sabe y lo dice, que la historia es historia, la ciencia es ciencia y la poesía es poesía y tiene su campo de libertad. Pero las leyendas descubren muchas veces mejor la fisonomía de las almas que los mismos hechos históricos. Y los Santos, muchos de los Santos ha recobrado el señorío sobre la naturaleza que los hombres perdieron con el pecado de Adán. Así se explica su familiaridad con las bestias. Hay pues aquí muchos hechos reales, y también otros elaborados por la imaginación o la leyenda.

Esta clase de leyendas comienzan ya con el nacimiento de Nuestro Señor, donde

el asno y el buey hicieron su cortesía al Rey de los Cielos, y pasando por el lobo de S. Francisco y el cocodrilo de S. Pacomio, y la hiena de S. Macario, y la osa de S. Morino, y el caballo blanco de S. Kolumkilla, y la cierva de S. Launomar, y el cuervo de S. Columbano, y el lobo y los pájaros de S. Francisco, y el gallo de S. Torello, y la comadreja de Jordán de Sajonia, llega hasta el famoso *Grigio* de S. Bosco, es decir, el misterioso perro gris, que se le apareció y le acompañó en algunos lugares donde corría peligro su vida. S. Kiaran, en Irlanda, tenía en compañía familiar un raposo, un lobo, un tejón y una cierva.

Todas estas leyendas nos descubren las fuerzas secretas y misteriosas que encierra la santidad católica y que de nuevo reaparecerán en el mundo futuro de la resurrección.

Se trata, pues, de un libro ameno y edificante, editado con mucha elegancia por la Editorial *Ars Sacra* de José Müller, tan benemérito en esta clase de publicaciones.

VICTORINO CAPÁNAGA

ODDO, Gilbert L., ...*Y volvieron al redil* (Trad. de Julio Aguilar), Madrid (EDIC. STVDIVM), 1957, 168 págs., rca., 35 ptas.

Como reza el subtítulo, el libro es la odisea de quince convertidos al catolicismo. Son los mismos convertidos los que nos narran sus andares, sus trabajos hasta llegar al puerto de la fe y de la caridad, que entrevieron en una esperanza lejana. A veces son autobiografías, con el encanto de esa literatura en que el autor vierte su propia alma en los diferentes tipos que negrean las blancas cuartillas. Otras veces, el converso analiza el acto de su propia fe, desde un punto de vista filosófico, racional. Pero siempre, en las quince narraciones, se vive de una manera decisiva, no siempre a las claras, la acción de la divina gracia.

La obra que reseñamos puede resultar, en sus explicaciones del acto de fe, un poco incompleta para quien lea con un criterio demasiado exigente. Los demás pueden hallar en sus páginas un gran gozo. Volver al redil significa siempre desandar un camino pedregoso, donde las dificultades se suceden sin interrupción. Los quince convertidos que volvieron al redil lo saben muy bien. Y a sus páginas han comunicado un sabor y un encanto especiales. El tema de la conversión siempre ha sido actual, y dicha actualidad se acentúa al pensar en el posible retorno de las grandes muchedumbres que esperan todavía el toque decisivo de la gracia. El libro de Gilbert Oddo se lee con sumo gusto, y puede alentar esa nostalgia redentora de tantos como esperan y buscan la verdad.

FR. JOSÉ OROZ

DOBRACZYNSKI, Jan, *La santa espada*, novela (Trad. de Ana María Rodón Klemensiewicz), Barcelona (EDIT. HERDER), 1959, 424 págs., rca., 85 ptas.

En nuestros tiempos un grupo de autores han venido a resucitar la novela histórica. Aunque en realidad este género narrativo nunca haya faltado por completo, el hecho de que se hayan entregado a él autores de la talla de Giono, Lagerkwist, Hesse, Wilder, Dobraczynski y otros, hace pensar que el tema histórico, como elemento argumental novelístico, posee la suficiente vitalidad como para atraer e interesar al hombre moderno, aun con varios siglos de por medio. Sin duda alguna esa mirada al pasado se debe a la identidad de sentimientos que anima la vida actual y la vida de los clásicos.

Jan Dobraczynski es un novelista polaco que va siendo conocido por el lector español a causa de la agudeza de su ingenio y de sus dotes excepcionales en el género narrativo. La Editorial Herder dió a conocer a este novelista con *Cartas de Nicodemo*, a la que siguió *El Mensaje de las estrellas*, de la Editorial Dinor. *La Santa Espada* sigue el camino de las dos obras anteriores. El héroe de esta novela es Saulo de Tarso, descrito al través de un conocimiento profundo que de las sagradas escrituras posee el autor. Pero no es la descripción externa, superficial del convertido de Damasco. Es más bien el análisis psicológico de la misma conversión de Saulo, de la que sale toda la ulterior diferencia espiritual del hombre convertido. Dobraczynski ha comprendido la enorme dificultad que encierra una explicación psicológica o literaria de una conversión súbita y profunda como la de Saulo de Tarso. Para nuestro novelista, la conversión del Apóstol se iba preparando de un modo lento, por medio de un proceso psicológico, invisible desde fuera.

La obra está dividida en dos partes. En la primera expone el proceso psicológico que preparó el momento culminante a las puertas de Damasco. En la segunda, el hecho de su crisis espiritual, como consecuencia de la experiencia sufrida. De las páginas de este libro va surgiendo con creciente nitidez la figura excepcional del convertido, del campeón que con su vida, con la espada de su palabra, con el ardor de su corazón, ha indicado los caminos de la salvación y de la libertad. En la novela de Dobraczynski, Saulo deja de estar ya para nosotros tan lejos. San Pablo no es tan sólo el autor de unas epístolas, con sus dificultades internas de interpretación, sino también y sobre todo, se nos convierte en algo cercano a nosotros, comprendido, precisa-

mente por su humanidad. Toda la vida del apóstol, agitada e incomprensible, movida al impulso de fuertes tensiones psíquicas, fracasos y complicaciones, todo eso no es sino un reflejo de las experiencias personales de muchos de los hombres de nuestros días y de sus afanes y agonías al servicio de Dios.

El estilo de Dobraczynski, expresivo, sobrio y vigoroso, anima los hechos que describe con singular acierto. Sus sugerencias psicológicas nos brindan una mayor penetración y conocimiento de los personajes y de los tiempos. Al final se ofrece un glosario de los términos de más difícil comprensión por ser o latinismos, hebraísmos o grecismos. Todo esto y la excelente traducción, junto con la esmerada impresión de la obra, aumenta el valor intrínseco de la novela.

FR. JOSÉ OROZ

NEWMAN, Cardinal, *Choix de Pensées extraites de se oeuvres,* Traduites et présentées par le Dr. Denys Gorce, P. Lethielleux, Editeur, París, VI, 148 págs.

NEWMAN, J. H., Cardenal, *Sermones Católicos,* Neblí Clásicos de Espiritualidad, Ediciones Rialp, Madrid, 1959, 192 págs.

El erudito y especialista en el conocimiento del *Movimiento de Oxford,* y en particular de la obra del cardenal Newman, D. Gorce, nos ofrece en este libro, tan pulcramente editado por P. Lethielleux, de París, una selección de pensamientos del gran Convertido inglés, precedida de un prólogo de M. Nedoncelle. Una antología parecida publicó hace años en Alemania el P. Przywara, aunque de más extensión, en varios volúmenes. Lo cual muestra la actualidad de Newman, porque sus pensamientos son alimento de las mejores almas de hoy.

El Dr. Gorce, racimando textos de todos los libros newmanianos, los agrupa en torno a los más graves temas del cristianismo: el mundo invisible, Dios envuelto en sus tinieblas y atributos, los Angeles, la Iglesia, la S. Escritura, los Santos Padres, la religión con su santo exclusivismo y su increíble gravedad, la fe, el pecado, la oración litúrgica, la Eucaristía, la santidad del cristiano, la Virgen, nuestro modelo, la eternidad, que es la cosa más formidable y más terrible, pero también la más glorificante.

El contacto con Newman siempre ennoblece y eleva. Emana de su persona un contagio de espiritualidad grave, que nos trasporta a un mundo, de donde está desterrada toda frivolidad. Donde él mora están la luz, la seriedad, el anhelo de las cosas sublimes. Cuando él habla se le escucha con respeto y edificación. Por eso la lectura de estos pensamientos es utilísima para toda clase de personas. Pero a Newman hay que leerle despacio y saborear sus frases, radiantes de eternidad y de vivos destellos de espíritu.

Sobre el esposo de su fe nos dice: «Desde el momento en que me hice católico, mi corazón no ha sentido ninguna clase de inquietud. He vivido en un estado de paz y de quietud perfectas: no he tenido una sola duda. Me parecía entrar en un puerto después de haber pasado una tempestad, y el gozo que sentí todavía me dura hoy, sin que haya sido nunca interrumpido».

También las Ediciones Rialp han ofrecido al lector español una selección de sermones, traducidos por R. Porras García, y C. González de la Riva. En ellos puede gustarse la oratoria de Newman, tan penetrada de la doctrina bíblica, tan conocedora de la sicología del hombre. El orador sabe apoderarse suavemente de la atención de los oyentes, para llevarlos a donde quiere. Posee la fuerza de persuadir que es el alma de la elocuencia. Sus verdaderos maestros fueron los Santos Padres, que le imbuyeron en el gusto de la Palabra de Dios y le iniciaron en el valor pedagógico de la homilía, de la conversación familiar, en que las almas se tocan. Él decía citando a S. Agustín: *Sonus verborum aures percutit, magister intus est.* Las palabras pasan impresionando los oídos, el Maestro está dentro. Newman miraba mucho en su predicación a este Maestro interior agustiniano, a quien se debe el éxito principal de la elocuencia sagrada. De aquí nace la atmósfera espiritual de estos y de todos los sermones de Newman. Es un acierto de la Editorial Rialp importar estos tesoros a nuestra patria y lengua castellana.

VICTORINO CAPÁNAGA

GUERRERO, Eustaquio, *Reflexiones sobre la previa Censura Civil,* Madrid (EDIC. STVDIVM), 1958, 94 págs., rca., 25 ptas.

A la luz de la doctrina de Pío XII el autor intenta dar una solución al problema de la previa censura civil y la libertad de prensa. Después de rechazar el liberalismo decimonónico y el totalitarismo fascista, asienta, como doctrina de Pío XII, la necesidad, en las naciones cultas y normales, de la existencia de una opinión pública. Esta opinión pública es el juicio de los hombres cultos, honrados y sensatos, sobre la situación social, expresado libremente, pero con toda prudencia, ecuanimidad y de modo provechoso al bien común. Esta necesidad está basada en dos puntos fundamentales: la opinión pública es un asesoramiento, freno y estímulo del gobierno, y la necesidad

en el ciudadano moderno de manifestar su sentir sobre la cosa pública. El autor defiende como un ideal la no nocesidad de la censura, sobre todo en una sociedad sana y normal, pero admite que en ciertos sectores es necesario que exista. Para que de esta supresión no sobrevenga el libertinaje de la prensa, debe existir una ley que castigue los delitos con rapidez. Propone algunos puntos de que ha de costar. Para corroborar su doctrina, examina el pensamiento de varios jurisconsultos católicos del siglo pasado y principios de éste. Al final expone algunas dificultades que a su doctrina se proponen y a la vez las refuta. En el apéndice que trae publica unos extractos de dos discursos de Pío XII.

El libro es un breve estudio que da mucha luz para enfrentarse con este problema de tanta actualidad y tan debatido.

FR. J. VERA

LEWINSOHN, Richard, *A History of sexual customs* (Trans. by Alexander Mayce), London (LONGMANS, GREEN AND CO.), 1958, XIV-424 págs., 30s.

Antes de todo debemos advertir que el autor de esta obra es «Dr. Med., Dr. Rerum Politicarum (Berlín)». Con esto queremos decir que el libro *A History of sexual customs* es una obra científica, hecha desde el punto de vista de los datos de la ciencia, con todas las exigecias modernas, y teniendo en cuenta los descubrimientos más modernos en el aspecto moral o jurídico y en el biológico en el campo de la sexuología. Sin duda alguna, la historia de las costumbres sexuales de la humanidad nos descubre aspectos nuevos y muy poco conocidos. El autor ha sabido trazar, al través de todos los tiempos, la actitud del hombre frente a los atractivos del sexo, y las circunstancias que han influído en tal actitud. Su investigación se extiende desde los tiempos más remotos hasta los más modernos descubrimientos sexuológicos, tales como los problemas de la contraconcepción, inseminación artificial y los tratamientos psicológicos de las aberraciones sexuales que se están ensayando con resultados más o menos satisfactorios por los científicos actuales.

Ha sido un acierto el haber sabido asociar a cada época una característica y distintivos muy peculiares de la misma. Así, por ejemplo, vemos caracterizada la época de influencia cristiana por el título «The sinful flesh»; la época helénica viene retratada así «Belief in beauty»; Roma se nos presenta como «The pseudo-family»; el pueblo árabe se condensa en «Polygamy»; el siglo XVII es «The age of discoveries»; los tiempos modernos se caracterizan de muy diversas maneras: «Prudery and demi-monde», «Birth limitation», «Eros astray», «Victories of knowledge», «The emancipation of woman». Al través de los varios capítulos de la obra, el autor ha descrito las varias épocas o etapas por las que ha atravesado la humanidad en relación con las cuestiones sexuológicas: Poligamia y monogamia, los varios períodos de la preponderancia del hombre o de la mujer, etc. Además del aspecto científico o histórico de la obra, encontramos curiosidades como autoinmolación de las viudas en la India, las supersticiones fantásticas sobre las brujas, las perversiones de Sade, Casanova y Masoch.

A pesar del aspecto científico e histórico de la obra encontramos algunas afirmaciones un tanto gratuitas. Puede verse por ejemplo el capítulo dedicado a la reforma moral del protestantismo. Creemos que el autor se ha dejado llevar de sus prejuicios sobre la Iglesia Católica y da demasiada importancia al papel reformador de Lutero. Con todo la obra reviste un especial interés y puede servir de guía para conocer un aspecto tan importante como es la historia de las costumbres sexuales en la humanidad.

FR. JOSÉ OROZ

DE WOHL, Louis, *El vencedor de Lepanto* (Trad. de Magdalena Galligo), San Sebastián (EDIC. DINOR), 1958, 426 págs., tela, 110 ptas.

DE WOHL, Louis, *El genio burlado* (Trad. de Magdalena Galligo), San Sebastián, (EDIC. DINOR), 1957, 426 págs., tela, 110 ptas.

Louis de Wohl, gran cultivador del género histórico, sigue deleitándonos con sus producciones. Ahora nos ofrece dos nuevos títulos (con ellos ya son siete los que conozco), en los que estudia dos personajes ilustres de la Historia: D. Juan de Austria y Juliano el Apóstata. Dos genios, dos guerreros, dos diplomáticos, de Austria salva a la cristiandad de la amenaza turca en el siglo XVI. El Apóstata, lucha para restaurar el paganismo en el Imperio Romano. Y todo ello tratado, sobre documentos históricos, con la habilidad, con el vigor, con la agudeza literaria que caracteriza al novelista.

El vencedor de Lepanto, lo ha dividido en cuatro libros bien delimitados históricamente. En el primero, nos presenta a Jerónimo a la sombra de Villagarcía y bajo los cuidados de doña Magdalena de Ulloa, esposa de D. Luis de Quijada. Al final de este primer acto tiene lugar, en los montes Torozos, el reconocimiento de Jerónimo como hijo del Emperador; Felipe II, su hermano, le da el nombre de Juan de Austria. El

segundo libro, abarca el período 1560-1568, durante el cual vive en la Corte, con Carlos, hijo del Rey y Alejandro Farnesio, hijo de Octavio Farnesio, esposo de Margarita, hija mayor del Emperador. Período trágico en el que los desvaríos de Carlos tuvieron su punto álgido en su trágica muerte. En el libro tercero, D. Juan es enviado como Capitán General de los Ejércitos Reales (15 de abril de 1569) a sofocar el levantamiento de los moros de Granada. Y en el último se recoge la batalla de Lepanto, donde quedó quebrantado para siempre el poderío naval otomano.

En *El genio burlado*, nos presenta la historia de Juliano, el hombre de natural afable y tranquilo, y que, a pesar de sus aficiones exclusivamente literarias, supo ser el gran guerrero que no conoció la derrota más que cuando se propuso restaurar el paganismo como religión oficial del Imperio. Frente a él aparece la figura señera de Atanasio, campeón de la verdad, a quien ni las persecuciones, ni la ira de los Emperadores, ni nada, lograron doblegar su firmeza de carácter, ni su fe en Cristo.

Preciosas novelas que sirven para recordar, deleitando, dos capítulos interesantísimos de la Historia Universal.

J. RUGAR

KAMPMANN, Theodorich, *Gelebter Glaube* Warendorf Wetsf (VERLAG J. SCHNELSCHE), 1957, 170 págs.

En este libro Kampmann ha cincelado doce retratos de figuras actuales y destacadas del catolicismo alemán de nuestros días. El autor comparte la convicción de T. Haecker en su epílogo a la versión alemana del libro de Newman *Grammar of Assent*. La Iglesia católica, con la ayuda de la gracia de Dios y de la revelación, expone orgánicamente el objeto de la fe, pero todo sería como bronce sonoro y retintín de campanillas si no hubiera almas santas, como la de Newman. Porque nuestro espíritu está hecho de tal manera que su fe y su confianza descansan en el amor a una persona y, absolutamente hablando, sólo en el amor de Dios, y no en sistemas de enseñanza, por muy verdaderos y lógicamente trabados que se presenten. Y ésta es la razón porque se encarnó el Verbo de Dios: para contagiar a los hombres con el calor y vida de su presencia santa. El contagio con las personas vivas y elevadas es la mejor forma de educación y elevación. Por eso en este libro no se exponen ideas, sino vidas ejemplares, personalidades radiantes, nobles operarios de la viña del Señor en nuestro tiempo. No todas las figuras aquí descritas tienen el mismo relieve, pero todas han dado testimonio vivo de la verdad de nuestra fe en tiempos difíciles y sangrientos.

H. Brüning, calificado en estas páginas como el tipo de político cristiano, que ante todo y sobre todo es cristiano y sobre la fe cristiana quiso fundar la grandeza de Alemania, cuando salió de la primera guerra europea: Teodoro Haecker, ensayista brillantísimo y filósofo de la cultura; Carlos Muth, que desde las alturas de «Hochland» despertó las energías de los católicos alemanes; Romano Guardini, paladín del movimiento de juventudes y el teólogo alemán que más ha influído en extensión y profundidad en sus compatriotas y en muchos católicos extranjeros; Paul Simon, profesor, educador de vasto influjo y conocedor y propagandista de San Agustín; Ildefonso Herwegen, Abad de Beuron, uno de los más eficaces animadores del movimiento litúrgico; Odón Casel, benedictino de la misma Abadía, teólogo de la restauración litúrgica; F. Arnold, especialista en la teología pastoral y apóstol del laicado católico; A. Donders, predicador y educador de las generaciones de Münster, que ha reunido en su oratoria la claridad de la prosa francesa y la intimidad germánica; K. Pfleger, tipo del sacerdote culto y propagandista, apegado al terruño de su feligresía, lejos de la venenosa atmósfera de las grandes ciudades, que son la plaga del espíritu moderno; Hubert Strunz, el sacerdote de la consagración personal heroica en favor de los demás por la palabra, el sacrificio y los sacramentos: he aquí las figuras de actualidad, cuyos retratos adornan las páginas de Kampmann. Se trata, pues, de un libro estimulante, escrito con una gran simpatía para las personas que en él se dibujan y con deseo de hacer bien a los hombres de hoy.

VICTORINO CAPÁNAGA

NOTICIAS

La *Collectanea Franciscana*, revista que edita el Instituto Histórico de los Padres Capuchinos de Roma, ha publicado un número extraordinario, dedicado a San Lorenzo de Brindis, con motivo del cuarto centenario de su nacimiento, y de su promoción por el Papa Juan XXIII al título de Doctor de la Iglesia universal. Varios autores, especialistas en el conocimiento del Santo Capuchino, diseñan los aspectos más salientes de su personalidad: sus escritos y enseñanzas, la historia de la edición latina de sus obras, la labor de su generalato, su influencia política en Baviera, su misión en la defensa del reino de Nápoles, su iconografía, las biografías escritas sobre él, sus procesos de beatificación y canonización, los homenajes que le hicieron en Lisboa con motivo de su muerte.

Cada uno de los argumentos están estudiados con gran copia de documentos, algunos de ellos raros o inéditos.

Precede al volumen el documento pontificio de la proclamación de su doctorado católico. San Lorenzo fué tal vez, el hombre más europeo de su tiempo. No sólo como General y Provincial de la Orden Capuchina, sino como gran predicador y diplomático de muy difíciles misiones, intervino en los más graves asuntos fuera de su Patria y viajó por Austria, Hungría, Bohemia, Baviera, Tirol.

Su magisterio se manifestó particularmente en cuatro aspectos: el escrituario, el polémico, el oratorio, y el mariológico.

Como intérprete de la Biblia, sobre todo comentarista del Génesis, conocía la Biblia hebraica de memoria, y predicó a los judíos en su propia lengua, y hasta llegó a decir, que aunque se perdiera el texto hebreo, el lo podría rehacer de memoria completamente. Como polemista, en sus tres grandes tomos que llevan por título *Lutheranismi Hypotyposis*, hace el estudio de los orígenes y errores capitales del luteranismo y expone la doctrina y hace la apología de la religión católica. Obra de grande erudición, aduce en ella más de 3.000 citas de Santos Padres. En ella se contiene también una brillante defensa del Pontificado Romano.

Su campaña contra los turcos en Hungría, en 1601, extendió su fama por Europa. Pero San Lorenzo de Brindis fué ante todo apóstol y predicador. Sus selvas de materias predicables comprenden ocho volúmenes de su obra completa. Predicar la verdad era para él la más dulce ocupación. Decía muy agustinianamente: *Est veritas intellectui iucundissima ac multo suavior quam esurienti panis cibusque suavissimus. Deus autem summa veritas est.*

Ya se puede comprender que en tan vasta predicación, él abarcó para ilustrar toda la doctrina católica en su aspecto dogmático, moral y ascético.

Como mariólogo insigne, en lucha con el protestantismo, no cesó de estudiar las prerrogativas de la Madre de Dios. En el tomo que lleva por título *Mariale* se contienen hasta ochenta y nueve homilías en loor de la Virgen.

Toda la vida y prerrogativas de María fueron minuciosamente estudiadas y predicadas por el Santo: La Inmaculada Concepción, la plenitud de gracia, la virginidad perpetua, la divina maternidad, la cooperación a la salvación de los hombres, la mediación universal, la Asunción y gloria en los cielos. Él enuncia el principio de la asimilación de la Madre al hijo, muy lúcidamente: *Similis Maria Christo super omnes alias electas animas in praedestinatione, in vocatione, in iustificatione et in glorificatione.*

Por eso justamente el Pontífice actual ha enriquecido el número de los Doctores con esta nueva lumbrera de la Iglesia católica.

En la próxima primavera se celebrará en Mallorca una gran reunión de lulistas de todo el mundo. Organizará este *Symposium* internacional lulístico la Dirección General de Relaciones Culturales del Ministerio de Asuntos Exteriores. Cuidará de su parte científica y técnica la Escuela Lulista Mayoricense. Para la financiación se propone solicitar la ayuda de Juan March y de las Corporaciones provinciales y locales mallorquinas. El fin de la reunión es estudiar la figura del gran pensador Raimundo Lulio, como símbolo y aproximación entre el Oriente y el Occidente y se cuenta con la participación de eminentes figuras científicas de Italia, Alemania, Rusia, Francia, Inglaterra, Estados Unidos, Bélgica, Portugal, Egipto y España. También asistirá el P. Albareda, Prefecto de la Biblioteca Vaticana. Este *Symposium* internacional presentará al

mundo científico la edición del monumental "Opus" de Ramón Llull, cuyo primer volumen se publicará en los primeros días de la reunión. Terminará ésta con un Coloquio público, al que asistirán embajadores y agregados culturales de muchas naciones.

* * *

Las "Semanas Universitarias" de Salzburgo han conseguido en agosto de este año un gran éxito, con unos novecientos inscritos o participantes, cifra que no se había logrado hasta ahora. El tema del estudio de estas Semanas fué sugerido por Hinderks de Belfast: «*El espíritu occidental europeo en la filosofía, poesía y artes figurativas*». Han intervenido ilustres profesores alemanes y extranjeros, entre ellos el conocido humanista suizo, Gonzaga de Reynold, que habló sobre "La permanente contribución de Grecia, Roma y Jerusalén a al mundo espiritual". Los temas principales han versado sobre el arte gótico como mística y poesía, el gótico como arte figurativa, el universalismo de Dante, como complemento de la poesía medioeval, sobre la fundación de las Universidades, sobre la *Respublica christiana* y el imperio carolingioottoniano... El Profesor Hugo Rahner, de Insbruk, habló sobre "San Agustín como heredero espiritual de la antigüedad, y fundador de la teología cristiana de la historia".

También se disertó sobre la vida espiritual de los tiempos modernos.

* * *

La ciudad de Evora conmemora este año el IV Centenario de su Universidad (159-1959). Paulo IV la confirmó con su Bula *Cum a nobis,* dada en Roma el 15 de abril de 1559. Fué instituída a ruegos del Cardenal Infante, don Enrique, Arzobispo de Evora y hermano del Rey don Juan III, quedando instalada en el Colegio del Espíritu Santo de la Compañía de Jesús. Su labor científica y pedagógica fué notable en los diversos ramos del saber, cultivados en sus aulas: Humanidades, Filosofía, Derechos Natural y Canónico, Moral, Teología, y Sagrada Escritura. En sus cátedras se desarrolló la famosa teoría de la Ciencia Media que después fué tan discutida por los teólogos de Europa. La historia de la cultura portuguesa y de la Escolástica peninsular van vinculadas a esta Universidad.

Del 28 de octubre al 1 de noviembre de este año se celebrará un Congreso conmemorativo. En él se estudiarán la historia de la Universidad, y las doctrinas teológicas, ascético-místicas, filosóficas, morales, jurídicas, y científicas, enseñadas en sus aulas, así como en las Universidades de Coimbra, Salamanca y Alcalá, que más contribuyeron a la cultura en los siglos XVI-XVIII.

El 15 de abril la Cámara municipal tuvo una sesión solemne conmemorativa, por ser la fecha de la erección o concesión de la Bula de erección de la Universidad, en la que el doctor Paulo Durao Alves expuso "La importancia histórico-cultural de la Universidad de Evora".

* * *

Una serie de conferencias en honor de San Agustín se ha inaugurado durante el presente curso en la Universidad de Villanova U. S. A. (Villanueva, PA). El tema general ha sido "San Agustín y la tradición agustiniana", y eminentes profesores de Europa y América se han encargado de desarrollarlo.

Una nueva colección con el título de "Patristica Sorbonensia", dedicada a la exposición de la Filosofía Patrística ha empezado a publicarse bajo la dirección del profesor J. Marrou de la Sorbona. El primer volumen, ya editado, lleva por título: *La fonction révélatrice du Verbe incarné dans l'oeuvre d'Origène,* par M. Harl.

* * *

Este año ha comenzado a publicarse la revista titulada *Aquinas,* órgano de la Facultad de Filosofía del Ateneo Lateranense con magnífica presentación y muy buenas colaboraciones.

LIBROS RECIBIDOS

De EDITORIAL HERDER: José Antonio, 591. Barcelona.

BAUR, Benedikt, *Sed luz*, vol. IV: *Fiestas de los santos* (trad. de Augusto Pascual), Barcelona (EDIT. HERDER), 1959, 562 págs., tela, 115 ptas.

RAMÍREZ, Santiago, *La zona de seguridad: «Rencontre» con el íntimo epígono de Ortega*, Salamanca (SAN ESTEBAN), 1959, 310 págs., rca., 60 ptas.

SCHNEIDER, Friedrich, *Tus hijos y tú* (trad. de Constantino Ruiz Garrido). Barcelona (EDIT. HERDER), 1959, 360 págs., rca., 85 ptas.

SHEPPARD, Lancelot, *Retrato de un párroco* (trad. de Juan Godo Cuestra). Barcelona (EDIT. HERDER), 1959, 268 págs., rca., 85 ptas.

WALTER, Eugen, *Fuentes de santificación* (trad. de Eduardo Valentí Fiol). Barcelona (EDIT. HERDER), 1959, 406 págs., rca., 125 ptas.

De EDITORIAL CIENTÍFICO-MÉDICA: Vía Layetana, 53. Barcelona.

DÍAZ DE CERIO RUIZ, Franco, *W. Dilthey y el problema del mundo histórico*. Barcelona (JUAN FLORS, EDITOR), 1959, LVI-548 págs., rca.

ROIG GIRONELLA, Juan, *Estudios de metafísica*, Barcelona (JUAN FLORS, EDITOR), 1959, XVI-334 págs., rca.

De VERLAD KARL ALBER: Freiburg im Breisgau, Hermann-Herder-Strase.

KORNER FRANZ, *Das Sein und der Mensch. Die Existentiele Seinsdeckung der Jungen Augustin*, Verlag Karl Arber, Freiburg i. B., 258 págs., rca.

De EDITORIAL LUIS GILI: Córcega, 415. Barcelona.

TREDICI, Jacinto, *Breve curso de Historia de la filosofía* (Traducción de la 13 edición italiana, por Mons. Cipriano Monserrat, 2.ª edic. revisada, ampliada y puesta al día por el P. Juan Roig Gironella), 402 págs., rca., 90 ptas.

De LIVRARIA APOSTOLADO DA IMPRENSA, Rua da Boavista, 591. Porto. Portugal

Santo Agostinho: Confissões, Trad. do original latino, por J. Oliveira Santos. S. I. e A. Ambrosio de Piña, S. I., 6, Ed. 1959, 419 págs.

De ÉTUDES AUGUSTINENNES: 8, Rue François I. París, 1959.

FORTIN E. L., A. A., *Christianismo et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Etudes Augustiniennes, París, 1959. 210 págs.

O'MEARA, Jotn, *Porphyr's Philosophy from Oracles in Augustine*, Etudes Augustiniennes, París, 1959, 184 págs.

De EDITORIAL LITÚRGICA ESPAÑOLA. SUCESOR DE JUAN GILI: Avenida José Antonio, 581. Barcelona.

GAILLARD, Dom Jean, O. S. B., *El misterio Pascual y su liturgia*, Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1959, 236 págs.
ERNI, A. GUGLER... *La Misa el Sacrificio de la Iglesia*, Versión española, por Pedro José Hidalgo, S. I., Editorial Litúrgica Española, Barcelona, 1959, 344 páginas.

De AKADEMIE-VERLAG: Berlin, W, 8. Mohrenstrasse, 39.

GRIMM, Georg, *The Doctrine of the Buddha. The Religion of raison and meditation*, Akademie Verlag, Berlín, 415 págs.
BUTTNER, Theodora; WERNER, Ernst, *Circumcellionen und Adamitem. Zwei Formen Mittelalterlicher Haeresie*, Akademie Verlag, Berlín, 1959, 141 págs.
EISSFELDT, Otto, *Das Lied Moses Deuteronomium 32, 1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes*, Akademie Verlag, Berlín, 1958, 54 págs.

De VERLAG FERDINAND SCHONINH PADERBORN: Deutschland.

AURELIUS, Augustinus, *Der Lehrer. De magistro liber unus*, In deutscher Sprache von Carl Johan Perl, Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1958, 102 páginas, 7,40 DM.

De LES EDITIONS DU CERF, Bd. DE LATOUR, MARBOURG: Paris.

VON BALTHASAR, Urs, *Saint Augustin: Le Visage de l'Eglise*, Traduction Francaise par Th. Camelot et J. Grumel, Les Editions Du Cerf, VII, París, 1958, 342 págs., 1.200 fr.

De EDIZIONI PAOLINE: Via Antonio Pio, 9. Roma.

S. AURELIO AGOSTINO, *La Grazia e il libero arbitrio*, A cura di Licinio Galati, Edizioni Paoline, Roma, 1959, 206 págs., 500 lire.

De VERLAG ARS SACRA JOSEPH MÜLLER. MUENCHEN: Friedrichst, 9.

KARRER, Otto, *Neues Testament*, Uebersetzt u. erklärt von O. Karrer, Verlag ARS SACRA, Joseph Müller, München, 820 Seiten, 2 Karten, Neubearbeitete Auflage, 1959, DM 11, 80.

De EDICIONES STUDIUM DE CULTURA: Bailén, 19. Madrid.

NAZARIO de Sta. Teresa, *Filosofía de la Mística*, Ediciones Studium de Cultura, Madrid, 1953, 510 págs.

De ERICH WEWEL VERLAG: Freiburg i. Br. (Deutschland) Weiherhofstrass, 2.

ANGERMAIR, Rupert, *Kleine Homiletik*, Bei Erich Wewel In Krailling vor München, 1951, 84 págs.
HARING, Bernhard, *Das Heilige und das Gute*, Edich Wewel Verlag, Krailling vor München, 1950, 318 págs.

De EDICIONES RIALP: Preciados, 35. Madrid.

COUANNIER, Maurice Henry, *S. Francisco de Sales. Su vida y sus amistades*, Patmos, Libros de Espiritualidad, 92, RIALP, Madrid, 1959, 562 págs.
HAECKER, Theodor, *Metafísica del sentimiento*, Traducción y estudio crítico de Manuel Garrido, Ediciones RIALP, Madrid, 1959, 186 págs.

ORLANDIS, José. *La vocación cristiana del hombre de hoy. Cristo en nuestro tiempo,* Patmos, 91, Ediciones Rialp, Madrid, 1959, 200 págs., rca., 35 ptas.
SCHMAUS, Michael, *Teología dogmática.* II. *Dios Creador,* Trad. de Lucio García Ortega y R. Drudis Baldrich, Ediciones Rialp, Madrid, 1959. 458 págs., 175 pesetas.

De EDIZIONI I. S. M. E. Parma (Italia) Via S. Martino, N. 8. Parma. Italia.

CATARZI, Danilo, *Teologia delle Missioni Estere,* Edizioni I. S. M. E., Parma, Italia, 1958, I vol. 331 págs., II vol. 368 págs.
VANZIN, V. C., *L'Evangelizzazione delle culture,* Edizioni I. S. M. E., Parma, Italia, 156 págs.

De EDITIONS SPES, 79 rue de Gentilly. Paris XIII.

GROUPE LYONNAIS D'ETUDES MEDICALES, *L'Homme devant le Echec. Convergens,* Spes, París, 1959, 236 págs.
LESTAPIS, S. De, *La limitation des Naissances,* Bibliothèque de la Recherches Sociales, Spes, 1959, París XIII, 316 págs.

De CONSEJO SUPERIOR DE I. C. Madrid. Medinaceli, 4.

TUSQUETS, Juan *Revisión de la pedagogía familiar,* C. S. de I. C., Madrid, 1959, 126 págs.
SUÁREZ, RODRÍGUEZ, José L., *Breviario del Educador,* C. S. de I. C., Madrid, 1959, 214 págs.
ECHANOVE, Luis Cortés, *Nacimiento y crianza de personas reales en la Corte de España,* C. S. de I. C,. Premio Luis Vives en el Concurso Nacional de 1954, Madrid, 1958, XXXII láminas de ilustración, 385 págs., rca., 150 ptas.
LONDOÑO MEJÍA, Carlos Mario, *Derecho individual del Trabajo,* C. S. I. C., Madrid, 1959, 514 págs., 200 ptas.
FRAGUAS FRAGUAS, Antonio, *Los Colegiales de Fonseca,* C. S. I. C., Santiago de Compostela, 1958, 404 págs.
MIRABENT VILLAPLANA, Dr. Francisco de P., *Estudios Estéticos y otros Ensayos filosóficos,* C. S. I. C., Barcelona, 1957, Tomo I, 450 págs., Tomo II, 296 págs.
XVII SEMANA BÍBLICA ESPAÑOLA (24-28 sept. 1956), *Géneros literarios en los Evangelios. Otros Estudios,* C. S. I. C., Madrid, 1959, 316 págs.
GONZÁLEZ, José María, O. P., *Misiones Dominicanas en China* (1700-1750), C. S. I. C., Madrid, 1958, 574 págs., rca., 180 ptas.

De INSTITUT HISTORIQUE AUGUSTINIEN: Rue Paken 109. Héverlé-Louvain.

VAN BAVEL, Tarsicius, O. E. S. A., *Paralleles, Vocabulaire et citatios bibliques de la Regula S. Augustini. Contribution au problème de son authenticitè,* Institut Historique Augustinien Héverlé-Louvain, 1959, 68 págs.

De EDITORIAL ESCELICER: Héroes del 10 de Agosto. Madrid.

FLORES DE LEMUS, Isabel, *Entre dos albas. Nueva biografía de Sta. Teresa,* Colección Piscis, Escelicer, Madrid, 1959, 280 págs.
DUBARLE, A. M., O. P., *Los Sabios de Israel,* Versión española de M. Gascó. Escelicer, Colección Piscis, Madrid, 1959, 336 págs.

Pubblicazioni dell'Instituto di Filosofia dell'Universita di Genova.

CAVACIUTI, Santino. *La teoria linguistica di Benedetto Croce,* Marzorati Editore, Milano, 1959, 192 págs.

De sus AUTORES:

MURPHY JOHN, L., *The Notion of Tradition in John Driedo. Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica P. Universitatis Gregorianae,* Milwaukee, 1959, 321 págs.
QUILES, Ismael, *Más allá del existencialismo. Una filosofía del ser y dignidad del hombre,* Luis Miracle, Editor, Barcelona, 1959, 198 págs.
S. MARTÍN DE LA INMACULADA, Esteban, O. R. S. A., *Maria et Ecclesia. Influjo de María en la producción de la gracia actual. Acta Congressus Mariologici Mariani in Civitate Lourdes anno 1958 celebrati,* Extractum, Romae, 1959, 287-234 págs.
VALLEJO, Antonio, *Melquisedek o el Sacerdocio real. Itinerarium,* Buenos Aires, Pueyrredon, 1716, Buenos Aires, 162 págs.
SOTIL, P. Saturnino, O. R. S. A., *Lirio Sangriento,* Drama en 4 actos, Escuelas Gráficas Salesianas, Bogotá, 111 págs.

De EDICIONES FAX: Zurbano, 80. Madrid:

GUITTON, Jean, *Jesús,* Ediciones Fax, *Perspectivas,* 1, Madrid, 1958, 359 págs.
JOHNSON, Vernon, *Un Señor, una Fe,* Ediciones Fax, Madrid, 1958, Perspectivas, 2, 254 págs.
ZULUETA, Adrián, S. I., *Las Profecías de Jesús Mesías,* Editorial Razón y Fe, S. A., Madrid, 1959, 195 págs.
CICOGNANI, Amleto Giovanni, Eminentísimo Cardenal, *El Sacerdote en las Epístolas de S. Pablo,* trad. del Iinglés, por el P. Justo Pérez Usoz, Editorial Razón y Fe, Madrid, 1959, 285 págs.

De EDICIONES DINOR: San Sebastián, Zubieta, 38.

SCHNEIDER, Oda, *En el principio era el corazón,* Ediciones Dinor, Col. Prisma, núm. 54, S. Sebastián, 1959, 448 págs.
LALOUP, Jean y NELLIS, Jean, *Dimensiones del humanismo contemporáneo. La comunidad de los hombres,* Vol. II, Ediciones Dinor, S. Sebastián, 1959, 354 págs.

Corpus Christianorum Series Latina Typographi Brepols Turnholti.

SANCTI AURELII AUGUSTINI OPERA, *Quaestionum in Heptateuchum libri VII Locutionum in Heptateuchum libri VII, De octo quaestionibus ex Veteri Testamento,* Series Latina XXXIII, Turnholti, 1958, 504 págs.

Índices Generales
del vol. IV (1959)

Páginas

ARTÍCULOS

Páginas

NOTAS Y DOCUMENTOS

BIBLIOGRAFÍA

Páginas

Páginas

Indice onomástico

ALCORTA DE ECHEVARRÍA, José Ignacio.

El alma agustiniana de Peter Wust.

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 375-390.

ALCORTA DE ECHEVARRÍA, José Ignacio.

El conocimiento divino según San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, III (1958), pp. 309-321.



ARMAS, Gregorio.

Teología agustiniana del pecado: la continencia perfecta en la ética agustiniana.

en «AVGVSTINIANA», Madrid, I (1956), pp. 559-571.

JOSEPH-ARTHUR, S.

El estilo de San Agustín en las «Confesiones».

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 31-48.

BONAFEDE, Giulio.

La vida agustiniana y el tema de Dios.

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 509-528.

CAPÁNAGA, Victorino.

El alma contemplativa de San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 109-111.

(Sobre *La contemplation augustinienne*, del P. Fulbert Cayré.)



CAPÁNAGA, Victorino.

San Agustín en nuestro tiempo: Problemas sobre la conversión.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 33-48.

CAPÁNAGA, Victorino.

San Agustín en nuestro tiempo: La interioridad subjetiva.

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 155-175.

CAPÁNAGA, Victorino.

Estudios sobre la Ciudad de Dios

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 101-103.

(Sobre el número extraordinario de «La Ciudad de Dios», en el Centenario agustiniano.)

CASAS BLANCO, Saturnino.

El conocimiento de Dios en la filosofía de San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 63-81.



CRIPPA, Romeo.

El intelectualismo agustiniano y las corrientes exigencialístico-voluntarísticas de la filosofía contemporánea.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 313-329.

CHAIX-RUY, Jules.

El marco histórico de la «Ciudad de Dios».

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 215-224.

DEL ESTAL, Gabriel.

San Agustín: Jerarquía y totalidad.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 9-21.

DE PLINVAL, Georges.

La resistencia a lo sobrenatural: pelagianismo, humanismo, ateísmo.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 581-600.

(Altamente influenciado por la doctrina agustiniana sobre la gracia.)



CAPÁNAGA, Victorino.

San Agustín en nuestro tiempo: La interioridad agustiniana.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 201-213.

DI NAPOLI, Giovanni.

Razón y racionalidad en San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 307-329.

FRUTOS CORTÉS, Eugenio.

Destino y libertad del hombre en el providencialismo agustiniano.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 225-233.

GONZÁLEZ, Eugenio.

El concepto y método de la teología en «De Trinitate» de San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 379-398.



GRABOWSKI, Stanislaus J.

La fe en el cuerpo místico de Cristo según San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 539-557.

JOLIVET, Regis.

San Agustín y la preexistencia platónica de de las almas.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 49-51.

MASINO, Víctor.

El cristocentrismo de San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 261-263.

(Sobre el libro de Efisio Scano, *Il Cristocentrismo e i suoi fondamanti dogmatici in S. Agostino.)*

MOREAU, Joseph.

El agustinismo de Melebranche.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 495-516.



MUÑOZ ALONSO, Adolfo.

San Agustín en la obra de Ortega y Gasset.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 53-61.

MUÑOZ ALONSO, Adolfo.

San Agustín en el pensamiento de Menéndez y Pelayo.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 487-494.

PASSERI PIGNONI, Vera.

San Agustín y Dante.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1959), pp. 517-537.

PÉPIN, Jean.

La teología tripartita de Varrón y la interpretación alegórica.

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 331-336.

(Exposición de la doctrina agustiniana sobre la teología de Varrón.)



REY ALTUNA, Luis.

La forma estética del universo agustiniano.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 235-246.

RIGOBELLO, Armando.

Teoría del conocimiento y fenomenología del espíritu en San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 241-247.

RIGOBELLO, Armando.

Inactualidad de San Agustín.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 249-253.

STEFANINI, Luigi.

El problema de la persona en San Agustín y en el pensamiento contemporáneo.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 139-152.



THONNARD, François-Joseph.

San Agustín y Luis Lavelle.

en «AVGVSTINVS», Madrid, I (1956), pp. 23-52.

ZARAGÜETA, Juan.

Agustinismo y Escolasticismo.

en «AVGVSTINVS», Madrid, II (1957), pp. 49-55.

CORRESPONSALES DE AVGVSTINVS EN EL EXTRANJERO

INGLATERRA e IRLANDA:

St. Austin's Priory
IVYBRIDGE (S. Devon). England

ITALIA: R. P. Luis Garayoa

Via Sistina, 11
ROMA (Italia)

MÉXICO: R. P. Javier Morrás

Calle Manzanas, 65.—Colonia del Valle
MÉXICO, D. F. (México).

BRASIL: R. P. Javier Berdonces

R. José Linhares, 88
LEBLON. (Río de Janeiro) Brasil

ESTADOS UNIDOS: R. P. Francis de la Vega

34th and Parallel Ave
KANSAS CITY, 2. (Kansas) U. S. A.

VENEZUELA: R. P. Juan José Aguas

Collegio Fr. de León.—Sur, 7-166.
CARACAS. (Venezuela)

PANAMÁ: R. P. Alfonso Oficialdegui

Apartado 849
PANAMÁ (Rep. de Panamá)

PERÚ: R. P. Benito Aldaz

San Martín, 238. (Magdalena Vieja) Apartado 1.369
LIMA (Perú)

COLOMBIA: R. P. Carlos Salazar

Colegio Agustiniano de San Nicolás
Calle 11, núm. 3-18. Apartado 288
BOGOTÁ, D. E. (Colombia)

FILIPINAS: R. P. Tomás Cornago

P. O. Box, 3.173
MANILA

SANTO DOMINGO: R. P. Juan José Orobiourrutia

Parroquia de San Agustín
Central Río Escolapihaina